شكرا لمن رفع الكتاب على الشبكة، قمنا بتنسيق الكتاب وتخفيض حجمه
مكتبة فلسطين للكتب المصورة

تطور الأوضاع الثقافية في تركيا

من عهد التنظيمات إلى عهد الجمهورية

سهيل صابان

تحرير ومراجعة
عثمان علي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هذا الكتاب

يتناول وصفاً عاماً وتحليلا عميقا للأوضاع الثقافية في تركيا منذ إعلان حركة التنظيمات في الدولة العثمانية عام 1839م وحتى أواخر القرن العشرين الميلادي 1990م. وقد حرص المؤلف على الإحاطة الشاملة بالموضوع وتقديم صورة لما يجري في الساحة الثقافية في تركيا، حيث يصف ويحلل التوجهات الثقافية الإسلامية، وتوجهات الثقافة الوافدة، والصراع الذي نشب بينهما، والآثار التي ترتبت على ذلك. والكتاب قراءة ضرورية لفهم وتحليل الأحداث الثقافية والتحولات التي تشهدها تركيا حاليا، والتي تعد في مجملها نتيجة لذلك الطوفان الثقافي، الذي تمكن الفكر الوافد من خلاله توجيه سياسات البلد مدة سبعين سنة تقريبا.

ISBN 1-56564-344-5
9 781565 643444

١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH—1981AC

١٤٠١هـ — ١٩٨١م
1401AH—1981AC

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية

الطبعة الأولى 1431هـ/ 2010م

تطور الأوضاع الثقافية في تركيا: من عهد التنظيمات إلى عهد الجمهورية

سهيل صابان
عثمان علي: (راجع الكتاب وكتب الفصل الختامي)

ISBN: 1-56564-344-5

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأمريكية
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / E-mail: iiit@iiit.org

مكتب التوزيع في العالم العربي
بيروت - لبنان
هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183
www.eiiit.org / E-mail: info@eiiit.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء واجتهادات مؤلفيها

المحتويات

مقـدمـة المؤلف 9

مقدمة مراجع الكتاب 11

مدخل 13

اتجاهات الثقافة في تركيا
في القرن الرابع عشر الهجري

الفصل الأول: اتجاهات الثقافة السائدة 41

الفصل الثاني: تيّارات الثقافة الوافدة 107

- مدخل: في حركة التغريب وتطورها في تركيا 107
- تيّار العِلمانية 124
- تيار الاستشراق 138
- تيار التنصير: أهداف التنصير ووسائله ومظاهر نشاطه في تركيا 150
- الماسونية 161
- القومية التركية 171

الصراع الثقافي

الفصل الأول: الصراع الداخلي في الاتجاهات الثقافية السائدة 195

- مدخل: في عوامل الصراع 195
- قضية الاجتهاد 198
- الموقف من العلماء 204

الفصل الثاني: صراع الثقافة الإسلامية والثقافة الوافدة 215

- مدخل: في عوامل الصراع 215

- الصراع في العقيدة 218
- الصراع في الفكر والاجتماع 247

آثار الثقافة الوافدة في تركيا

مدخل في الآثار 261
الفصل الأول: الآثار في مجال العقيدة والفكر والتربية والتعليم 263
- الآثار في مجال العقيدة والفكر 263
- الآثار في مجال التربية والتعليم 292
الفصل الثاني: الآثار في المجال الخلقي والاجتماعي 305
- الآثار في المجال الخلقي 305
- الآثار في المجال الاجتماعي 314

جهود المسلمين في تركيا
في محاولة تصحيح الاوضاع الثقافية

مدخل في نشأة الفكر الإسلامي وتطوره ومنهجه في التصحيح 325
الفصل الأول: الجهود الرسمية في محاولة تصحيح الأوضاع الثقافية في تركيا 345
- محاولة إنشاء الجامعة الإسلامية 345
- إنشاء مؤسسات تعليمية دينية 375
الفصل الثاني: الجهود الشعبية في محاولة تصحيح الأوضاع الثقافية في تركيا 411
- الجهود الفردية 411
- الجهود الجماعية 424
فصل ختامي: صراع الثقافات في تركيا: ملاحظات حول مناهج الإصلاح 453
الخاتمة 515
قائمة المراجع 521
الفهارس 545

إهــداء

إلى أستاذي الجليل عمر عودة الخطيب
-رحمه الله تعالى- الذي كانت له أيادٍ بيضاء
في إخراج هذه الدراسة على هذا النحو،
وأرجو الله -سبحانه وتعالى-
أن يسكنه جناته الفسيحة.

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيّئات أعمالنا، مَن يهده الله فلا مضلَّ له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمَّداً عبده ورسوله، صلّى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلَّم تسليماً كثيراً.

أما بعد: فقد اقتضت رسالة الإسلام -وقد أنزله الله رحمة للعالمين- نشرَ الخير والحق والعدل بين الناس، لإسعادهم في الدنيا والآخرة، وبالمقابل الوقوف في وجه الظلم والعُدوان والأهواء البشرية.. وبذلك كان في صراع دائم مع الباطل وأهله، وسيظل كذلك إلى قيام الساعة.

ولمّا كان المسلمون دعاة خيرٍ للإنسانية في نشر مبادئ دينهم السامي والوقوف في وجه الأهواء والنزعات، ممثِّلين بذلك رسالة ربّهم، كان عليهم أن يواجهوا تكالب أتباع الباطل عليهم -وهم أكثر الناس- كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾ [يوسف: 103].

ومنذ أن نشأت الدولة العثمانية حامِلة راية الإسلام، قامت بالتصدي للحملات الصليبية المتوالية على العالم الإسلامي، وعملت على حماية المسلمين، كما حافظت على وَحدَتهم وشخصيتهم.. وصَدَّت بذلك الهجومَ الغربيَّ المتوالي على العالَم الإسلامي.

وفَرَض الصراع بينها وبين الدول الغربية وروسيا أن تظل في حالة الاستنفار الشديد على الدوام، وكان ذلك على حساب العناية بالعلوم والمعارف وما تقتضيه من بذل كبير للجهد والمال وتوظيف الإمكانات في هذا المجال، فكان أن تأخرت الدولة عن ركب الحضارة واضطرت إلى الاستعانة بالغرب نفسه حتى تستطيع الحفاظ على كيانها، وكانت فرصة للغرب لبسط نفوذه على الدولة العثمانية وعلى كثير من الدول في العالم الإسلامي.

وكان الغزو الثقافي أشدّ أسلحة الاستعمار الغربي مضاءً في النيل من المسلمين وعقيدتهم وفكرهم ومجتمعاتهم وكل مقوّمات وجودِهم. وكان تشكيك المسلمين بدينهم في صدارة الأساليب المتّبعة، لتقويض مَكمَنِ عِزهم ومَصدرِ قوَّتهم، وذلك عن طريق المؤسسات العسكرية والثقافية التي أنشأها في الدولة العثمانية وغيرها من البلاد الإسلامية، وكذلك من طريق البعثات إلى الدول الغربية.

وبذلك وجدت الثقافة الغربية فرصتها للتأثير على المثقّفين العثمانيين، وبخاصة بعد عهد التنظيمات، فنشأ جيلٌ عَمِلَ على ترسيخ المؤسسات الغربية في الشعب التركي وانتشارها، ما أدى إلى إنشاء الأجيال المتعاقبة على المناهج الغربية. وكان من أخطر النتائج إلغاء الخلافة الإسلامية، وتفكيكِ وحدة المسلمين، وقيام الجمهورية التركية على أنقاض الدولة العثمانية، وابتعادِ الشعوب الإسلامية بعضها عن بعض، بعد أن كانت تستظل بظل دولة إسلامية واحدة هي الدولة العثمانية.

يستعرض هذا الكتاب الأوضاع الثقافية في تركيا من عهد التنظيمات (1255هـ/ 1839م) إلى بدايات القرن الخامس عشر الهجري (1990م). وتشمل هذه الحقبة عهد الدولة العثمانية والجمهورية التركية معاً، وهي حقبة تموج بالاتجاهات الثقافية والاجتماعية، والتيارات العقدية والفكرية، والتنظيمات الحزبية والسياسية المنبثقة من تلك التيارات، ما يجعل طبيعة البحث شاقة ومتشعبة، ناهيك عن الجهد الكبير في جمع المادة العلمية من المكتبات والمؤسسات الثقافية المتعددة في تركيا وغيرها من البلاد العربية، للاطلاع على المصادر والمراجع والوثائق المتنوّعة ذات الصلة بالموضوع.

ولا بدّ لي من إسداء الشكر لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية التي وفّرت كافة الإمكانات لإعداد هذا الكتاب، وأصله أطروحة علمية نوقشت فيها، كما أشكر المعهد العالمي للفكر الإسلامي على تولّيه طباعته، ولا سيما سعادة الأستاذ الدكتور فتحي ملكاوي والأستاذ عبد الرزاق ديار بكرلي، على ما بذلاه من جهد في نشره.

المؤلف

تقديم مراجع الكتاب

شهدت تركيا في العهد العثماني الأخير والعهد الجمهوري صراعاً ثقافيّاً مريراً. تمحور هذا الصراع حول سُبُل النهضة والإصلاح وكيفية التلاؤم بين الثقافة الإسلامية (المحلية) والثقافة الغربية الواردة. وسببت عمليات التغريب المكثفة في تركيا -ولأكثر من قرن ونصف- صراعاً ذا أبعاد ثقافية في داخل الثقافة المحلية بين الاتجاه المحافظ الرافض والمقاوم لكل تغيير في طبيعة البلد العثمانية التقليدية، والاتجاه التجديدي الذي وإن كان قد تأثر بالثقافة الغربية إلا أنه عَدّ التجديد في الفكر والفقه والقِيَم من السنن والقوانين التي تعطي الحيوية ومقوّمات الحياة للحضارة الاسلامية. وذهب فريق من المدرسة التجديدية إلى اعتبار التأثر بالثقافة الغربية تلاقحاً طبيعيّاً بين الثقافات وخير مناعة للتصدي للذوبان الثقافي وأزمة الهوية والاغتراب. يتناول مؤلف الكتاب هذه المواضيع برؤية شمولية وتحليلية فريدة.

ولبيان أهمية موضوع هذا الكتاب الذي بذل الدكتور سهيل صابان جهداً غير عادي في إعداده قبل أكثر من عقد بشكل أطروحة دكتوراه، لا يسعنا هنا إلا أن نتفق مع الاستاذ الدكتور عبدالله التركماني في مقالته القيّمة حول «جدل الإسلام والحداثة في التجربة التركية» في قوله:

«تستحق التجربة التركية المعاصرة الدراسة والتأمل، خاصة في العالم العربي الذي تتطلع شعوبه ونخبه إلى أنموذج يجمع بين الإسلام والحداثة. ويتزامن ذلك مع احتياج الكثيرين لتفهم طبيعة الإسلام السياسي في تركيا وحدود حضور الإسلام في الحياة الخاصة والعامة للأتراك، والمبادئ والتأثيرات الحقيقية للأتاتوركية ومستقبل الإسلام السياسي والعلمانية في تركيا. وفي الواقع يستفز المشهد التركي مفهوم الجدل التاريخي بين الإسلام

والحداثة، حيث برزت تركيا العثمانية في القرن التاسع عشر باعتبارها ساحة هامة لمحاولات التحديث الرئيسية في العالم الإسلامي، ثم مرورها بالتجربة الأكثر راديكالية للعلمنة خلال الحقبة الأتاتوركية في القرن العشرين. كما امتازت بكونها أول دولة شرق أوسطية تعاطت بإيجابية مع رياح التغيّرات الجوهرية التي أصابت بنية النظام السياسي العالمي في مطلع التسعينات من القرن العشرين»[1].

ولأن مشكلة الحداثة والإصلاح في تركيا قد أثارت مسائلَ وقضايا لا تختلف كثيراً عن تلك التي أثيرت في العالم العربي حول الإصلاح، فإن هذا الكتاب يقدّم إسهاماً لا غنى عنه للمكتبة العربية.

وفي أثناء مراجعتنا الكتاب رأينا ضرورة إدخال فصل ختامي يتناول باختصار مناهج الاصلاح التي شهدها العالم الإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين. مؤملين أن يكون ذلك وبعض الإضافات والتحقيقات في الكتاب مساهمة متواضعة في إغنائه.

عثمان علي

(1) «الإسلام والديمقراطية: أسئلة العلاقة وآفاقها» ورقة مقدمة إلى الندوة التي عقد في تونس خلال يومي 15 و16 ديسمبر/كانون الأول 2004 بدعوة من «المعهد العربي لحقوق الإنسان» و«مركز دراسة الإسلام والديمقراطية» و«منتدى الجاحظ».

مدخل

أولاً: التعريف بمصطلحات الكتاب

الأناضول:

شِبْهُ الجزيرة المربَّعة التي تتكون من 755.688 كيلومتر مربَّع، على امتداد الغرب من قارَّة آسيا. وهي تشكل 97% من أراضي تركيا في الوقت الحاضر.

ويفصلُ الأناضولَ من الشمال الغربي بحرُ مَرْمَرَه ومدينة «جَنَقْ قَلْعَه» وقناة استانبول (البوسفور) عن أراضي «تِرَاقْيَا» (القسم الأوروبي من تركيا). ويَحُدُّهُ من الشمال البحرُ الأسودُ، ومن الغرب بحرُ «إيجه»، ومن الجنوب البحرُ الأبيض المتوسط، أمَّا من الشرق فيتَّصِلُ بمرتفعات جبلية واسعة.

ويُطلَق اسم «الأناضول» اليوم على الأراضي التركية الواقعة في آسيا. وكان يُطلَق في الماضي على وحدات إدارية صغيرة أحياناً، ثُمَّ اتَّسَعَ فأصبح عَلَماً على أراضٍ شاسعة، وتَشملُ المنطقة التي تُعرَفُ بآسيا الصُّغرى قبل إطلاق اسم الأناضول عليها. ومكان توسع نطاق ما يَدُلّ عليه هذا الاسم في العصر الحاضر، قد تمَّ خلال فترة زمنية طويلة، وجرى استخدامُه على الأراضي المُمْتدّة شرقاً بعد أن كان يُطلَق على الأراضي المجاورةِ لإِيجَه من قبل[1].

ويُقصَد بالأناضول في الاستعمال الشعبيّ الآن أواسط تركيا الريفية القَروية، كما ذكرت حدوده آنفاً، وهو مقصود الباحث.

---

(1) Türkiye Diyanet Vakfi: Islam Ansiklopedisi: 3/106.

التنظيمات:

التنظيمات حركة إصلاحية قامت في أواسط القرن الثالث عشر الهجري، (التاسع عشر الميلادي)، بغية تنظيم شؤون الدولة على غرار الدول الغربية وتقريب العالَم الإسلامي من العالَم الغربي الذي عاش بعيداً منه(2). وذلك تحت ضغوط الهزائم العسكرية التي مُنِيَ بها الجيشُ العثمانيّ(3)، وقد أدّى ذلك إلى شيوع الرأي القائل بأنّ أخذ الدولة بأشكال الحُكْم الأوروبية سيتلوه تلقائيّاً قيام دولة قوية حديثة(4).

وقد مرت حركة الاصلاحات في الدولة العثمانية بثلاث مراحل، هي:

المرحلة الأولى: القضاء على الجيش الإنكشاري(5) الذي كان يقف في وجه الدولة حتى لا تقيم جيشاً منظَّماً، على غرار الجيوش الأوروبية. فقد واجههم السلطان محمود الثاني (1223-1255هـ/ 1808-1839م) مواجهة عنيفة، وقضى عليهم في العاشر من ذي القعدة عام 1241هـ (15 حزيران 1826م)(6).

المرحلة الثانية: التنظيمات العثمانية الخيرية المعروفة «بخط شريف كُلْخانه» (مرسوم كُلخانه الشريف، نسبة إلى المحل الذي أعلنت فيه التنظيمات).

فقد قام السلطان عبد المجيد (1255-1277هـ/ 1839-1891م) في السادس والعشرين من شعبان عام 1255هـ (4 نوفمبر 1839م) بإعلان التنظيمات التي تقتضي تغييراً جذريّاً في مؤسسات الدولة، وعدم التفرقة بين

---

(2) Ed. Engelhardt: - Tanzimat. Sy.10.

(3) انظر: رافق، عبد الكريم. **العرب والعثمانيون 1516-1916م**، دمشق: مطابع ألف باء، 1974م، ص 377.

(4) انظر: رامزور، أرنست أ. **تركيا الفتاة وثورة 1908**، ترجمة: صالح أحمد العلي. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1960م، ص40.

(5) يقدَّر عدد القتلى من الإنكشارية في هذه الحادثة بستّة أو سبعة آلاف. أمّا عدد المنفيين فكان خمسة عشر ألفاً.

(6) Paul Imbert. *Osmanli Imparatorluğunda Yenilesme Hareketleri*. Türkçesi: Adnan Cemgil. Ist. Havass Yay. 1981, sy. 130.

المواطنين في الحقوق والواجبات، دون النظر إلى مذاهبهم أو انتمائهم القومي[7]، وحرية ممارسة الشعائر الدينية لكل المذاهب[8].

لقد جرى التأكيد في هذه المرحلة على حقوق الرعايا وعدم التفرقة بينهم وبين المسلمين، ومساواتهم جميعاً في الحقوق والواجبات، مع تصدير المرسوم (الخطّ) بتعظيم الشرع الشريف وتمجيد التاريخ العثماني.

المرحلة الثالثة: حركة الإصلاحات المعروفة «بإصلاحات خطّي همايوني» (مرسوم السلطان الإصلاحي) التي قام بالإعلان عنها أيضاً السلطان عبد المجيد في الحادي عشر من جمادى الآخرة عام 1272هـ/ 18 فبراير 1856م. ويُلحظُ هنا أن المرحلة الأولى من الحركة الأولى من حركة (التنظيمات) كانت تمهيداً للمرحلتين القادمتين. وكانت البداية -كما سلف الذّكر- ما قام به السلطان محمود الثاني من ضرب الإنكشارية بشدَّة وعنف، وإزاحتهم عن الطريق حتى لا يكونوا حائلاً دون تحقيق الإجراءات التغريبية الجديدة. وبذلك حلَّ الجيشُ النظاميّ الجديد محلَّ الإنكشارية.

جاءت هذه المرحلةُ -الثالثة- إثرَ ما مارسته القوى الخارجية من ضغط على الدولة العثمانية. ولعل ما يوضّحُ ذلك ويُؤَكِّدُه اختلافُ المَرْسُومَيْن (الخَطَّيْن)، كما يدلّ على ذلك ما تضمَّنه كل منهما على الرغم من تشابه الخطَّين في كثير من النّقاط، فقد جاء (خط عام 1856م) مختلفاً عن (خط شريف كلخانه عام 1839م). فقد تميَّز بأنَّه أكثر دقّة في تحديد التغييرات الواجب إجراؤها، وكانت صيغته أكثرَ مُواءَمَة للطابع العصري وأكثَر اقتباساً من الغرب بصورة لم تُعهد مِن قبل في الوثائق العثمانية، فهو لم يستشهد بآية قرآنية أو بقوانين الدولة العثمانية وأمجادِها. وقد أُلْحِقَت بهذا الخط مذكّرة تؤكّد من جديد الأمرَ الخاص بعدم تطبيق عقوبة الإعدام على المرتدّين[9].

---

(7) Ismail Hami Danismend. *Osmanli Tarihi*. Ist. Türkiye Yay. 1972, 4/124.

(8) انظر نص التنظيمات بالتفصيل: فريد بك المحامي. **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، تحقيق: إحسان حقي. بيروت: دار النفائس، 1401هـ، ص481 وما بعدها.

(9) انظر: مصطفى، أحمد عبد الرحيم. **في أصول التاريخ العثماني**، ط2، بيروت: دار الشروق، 1406هـ، ص210-211.

وقد زادت التنظيماتُ من ترابط الجماعات النصرانية بسبب ما تَضمَّنت من تنظيم شؤون البطريركيات والأسْقفيات، وتكوين المجالس المِلّيّة الجسمانية والروحانية[10]. كما أنَّها مَنَحت الرعايا من النصارى امتيازات لم يَحْصُل المواطنون في الدولة على مِثلها. ولعلّ من يقرأ المرسوم الخاص بذلك يتوهّم أن غير المسلمين من رعايا الدولة لم يكونوا من قَبْلُ آمنين على أرواحهم وأموالهم. ولا صحَّةَ لهذا على الإطلاق، إضافة إلى أنّ ما سُمِّي المرسوم الإصلاحي (1856م) كان مليئاً بتكرار كلمات: الكنيسة، الراهب، المسيحيين. . الخ[11].

ولعلَّ الدافعَ إلى ذلك كان إرضاءَ قوى الضغط الخارجي وإشعارهم بما يطمئنهم، وهل هناك أكثر إرضاء لهم من منح الأقليات غير المسلمة في الدولة امتيازات أكثر من امتيازات المسلمين؟[12].

ثم إنّ الإجراءات المتخذة لتطبيق ما أعلنته حركة التنظيمات من أنّ «المستوى المَعيشيّ سوف يَتَحسَّن» قد خُصّصَت للمناطق التي يَقْطُنُها النصارى، مثل بلغاريا واليونان[13] وأهملت تماماً في المناطق الكبرى التي يقطنها المسلمون.

ولقد وسَّعت حركةُ التنظيمات من صلاتها السياسية والثقافية والاجتماعية مع الغرب، وكان أن سارعت الدولُ الغربية بتأثير هذا التوجّه الجديد إلى إقامة مؤسّساتها التي ترعى مصالحَها وتعمل على تحقيق أهدافها[14]، ومن النماذج الدالة على هذا التحوّل المبادرة إلى التوسع في الهيئات الدبلوماسية والقنصليات، وفتح كثير من المدارس التنصيرية، وإقامةِ مراكز ومؤسسات لا هدف لها إلّا خدمة المصالح الاستعمارية للدول الأجنبية.

---

(10) انظر: الحصري، ساطع. **البلاد العربية والدولة العثمانية**، القاهرة: جامعة الدول العربية، 1957م، ص81 - 82.

(11) Mustafa kara - Dini Hayat. *Türkiye Kültür ve Sanat Yilliği*, 1990, sy. 174.

(12) Ihsan Sureyya Sirma. *Tanzimatin Götürdükleri*. Ist. Beyan Yay, 1988, sy.133.

(13) المرجع السابق، ص57.

(14) انظر: الحكيم، يوسف. **سوريا والعهد العثماني**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1966م، ص192.

ويقصد الباحث بعد هذا التعريف بحركة التنظيمات أنّ ما يعنيه من تحديد مصطلح (التنظيمات) الوارد في البحث، إنما هو مرسوم السلطان الإصلاحي المعروف بإصلاحات خَطّي هُمَايُونِي الذي صدر في عام 1272هـ/ 1856م، لأنَّ الخطَّ الذي سَبَقه كان يستند إلى الدِّين وأمجاد المسلمين، بعكس هذا الأخير الذي كان الاتجاهُ التغريبيّ فيه واضحاً. وفُتِح فيه الباب على مصراعَيْهِ أمام مفاسد الحضارة الغربية، وكان بمثابة صَكّ جرى فيه التعهد للدول الغربية بضمان حقوق الأقليات، كما جرى فيه التنازلُ لهذه الدول -في الوقت نفسه- بالتَّدخل في شؤون الدولة العثمانية تدخّلاً مباشراً[15].

الدولة العثمانية:

تُنسب الدولة العثمانية إلى مُؤَسِسِها عثمان بن أرْطُغْرُلْ (699 - 726هـ/ 1299 - 1326م) الذي هاجر جَدّهُ من خراسان باتجاه الأناضول عام 621هـ (1224م)[16]. وكان أبوه (أرطغرل) أميراً على الإمارة التي مَنَحَها له السلطانُ السلجوقي في جِوار مدينة أنقره[17]. إلا أنّه كان تابعاً للسلطان في الأمور الخارجية. وقد استمرّ هذا الوضعُ إلى أن جاء «عثمان» بعد وفاة أبيه، فبدأ بتقليل نفوذ السلطان السلجوقي إلى أن أعلن استقلاله عام 707هـ (1307م)[18].

وهناك مِن المؤرخين مَن يُؤَرِّخُ لنشأة الدولة عام 699هـ (1299م)، حيث

---

(15) للتوسع في هذا الموضوع، إضافة إلى ما سبق ذكره، انظر:

Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ans. Ist. Iletisim Yay. 1985.

Resad Kaynar. *Mustafa Resit Pasa ve Tanzimat*. Ank: Türk Tarih Kurumu, 1954.

جحا، شفيق. «التنظيمات أو حركة الإصلاح في الإمبراطورية العثمانية»، **مجلة الأبحاث** (الجامعة الأميركية في بيروت)، السنة الثامنة، ج2 (حزيران 1965م)، ص 107-137.

(16) انظر: آصف، يوسف. **تاريخ سلاطين آل عثمان**، تحقيق: بسام الجابي، ط3، دمشق: دار البصائر، 1405هـ، ص27.

(17) - Anadolu Yay. Yurt Ansiklopedisi, 11/7940.

(18) انظر: الشناوي، عبد العزيز. **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1980م، 1/ 40.

انتهى حكمُ السلطان السلجوقي[19]. ولم يبق بعد ذلك مَن ينازع «عثمان بن أرطغرل» في سلطته. وقد تمركز في مدينة (قَرَه حِصَارْ)[20] ثُمّ حَصّنَ مدينةَ (يَنِي شَهِيرْ)[21] وجعلها مركزاً له وأخذ يحكم بالقسط والعدل، ونظّمَ أحوالَ البلاد وشَرَعَ في توسيع نطاق المُلْك[22]. وما فتىء يعمل لتوسيع نطاق إمارته ويفتتح بلداً تِلْوَ الآخَر حتى انتشرتْ سلطتُه وذاعَ صيتُ بلاده. وجاء أولادُه من بعده فأتَمّوا عمارةَ ما بدأ به وشاده، حتى أصبح علمُ بلاده يُرَفْرِفُ في ثلاث قارات وخرج من صلبه من فتح مدينة استانبول العتيدة التي شهدت حضارات كثيرة، واستحقّ بذلك الوصفَ النبوي الكريم «لَتُفْتَحَنّ القُسْطَنْطِينيةُ فَلَنِعْمَ الأمِيرُ أميرُها ولَنِعْمَ الجَيْشُ ذلك الجيش»[23].

وقد انتقلت الخلافة إلى العثمانيين عام 923هـ/ 1517م، فحافظوا عليها حتى عام 1342هـ/ 1924م، حين أُلغِيَت، وأصبح المسلمون بعد ذلك كالأيتام، ليس لهم من يدافع عنهم ويذود عن حِماهم ويَصون حقوقَهم، بعد أن فقدوا ذلك الكيان الكبير الذي كان يحميهم من تجاوزات الأعداء المُغْرِضة، ويردّ عنهم غوائل المَكْر والعدوان. والمسلمون مطالَبون دائماً بالعمل على إقامة الخلافة الإسلامية رمز قوّتهم ووحدتهم، وتحقيق هيبتهم وكرامتهم.

المشروطية:

ويراد بذلك الدستورُ الذي أصدَره السلطان عبد الحميد الثاني (1293-1327هـ/ 1876-1909م) في الرابع من ربيع الأول عام 1294هـ/ 16 مارس

---

(19) انظر: كورون، كاموران. **الأتراك وتاريخ الدول التركية**، ص 50.
- Kamuran Gürün. Türkler ve Devletleri Tarihi.

(20) وتعني القلعة السوداء، والمقصود بها بلدة (أَفْيُونْ) الواقعة في الأناضول الغربية.

(21) وهي مدينة تقع في شرق مدينة بورصا، بينها وبين مدينة أنقرة.

(22) انظر: آصاف، يوسف. **تاريخ سلاطين آل عثمان**، مرجع سابق، ص 29-30.

(23) رواه الإمام أحمد في مسنده: 4/ 235، وابنه في زوائد المسند، والحاكم في المستدرك، 4/ 422، والبخاري في التاريخ (الصغير)، ص139، والطبراني في المعجم الكبير: 1/ 119.. قال الحاكم: صحيح الإسنان، ووافقه الذهبي. وقال الشيخ ناصر الدين الألباني: ضعيف.. انظر: الألباني، السلسلة الضعيفة: 2/ 268. بيروت: المكتبة الإسلامية، ط2، 1404هـ.

1877م، وجرى على أساس منه تشكيل أول مجلس نيابيّ في الدولة العثمانية (المَبْعُوثان).

كانت المشروطية تهدف -كما يظهر من اسمها- إلى تقييد السلطة المُطْلَقة التي كان يمارسها السلاطين، وذلك بوضع شروط وحدود لسلطتهم لا يتجاوزونها، كما تضمَّنت إعطاءَ الأقليّات من أصحاب المذاهب والملل المختلفة مزيداً من الحرّية والامتيازات(24).

وعقب صدور المشروطية جرت انتخابات عامة واجتمع مجلس المبعوثان (النواب)، وكَثُرَ الجدال بشأن محاكمة المخالفين ومرتكبي الجرائم وأحوال المحاكم(25)، وارتفعت أصوات المبعوثان (أعضاء مجلس النواب)، فمنهم من طالب باستقلال ولايته ومنهم من طالب بإعطاء امتيازات لطائفته التي يمثّلها، وذلك في الوقت الذي كانت فيه روسيا تحاول إحداث جوّ عدائيّ بينها وبين الدولة العثمانية. وكان من شأن ما نَشِبَ من خلافات في مجلس المبعوثان في ذلك الجَوِّ الخارجي العَدائي أن يُهَدِّدَ كيان الدولة، فأصدر السلطان عبد الحميد إرادته في الحادي عشر من صفر عام 1295هـ/ 14 فبراير 1878م بتعطيل مجلس المبعوثان إلى أَجَلٍ غير مسمًّى. ويُطلَق على هذه الحقبة الزمنية (المشروطية). والمراد بذلك ما أَصبَحَ يُعْرَفُ (بالمشروطية الأولى).

أما المشروطية الثانية: فهي المرسوم الذي أصدره السلطان عبد الحميد الثاني في الثاني من جمادى الآخرة 1326هـ/ 24 يوليو 1908م بإعادة مجلس المبعوثان بعد تعطيله قرابة ثلاثين عاماً -كما سبق ذكره-. وكان قد صدر القانون الأساسي بهذا المجلس في بداية تسلّم السلطان الحكم.

وقد أقيمت بمناسبة إعادة المجلس حفلات فخمة في سائر أنحاء السلطنة، وقام الخطباء والشعراء يتبارون في إطراء الحرّية والتغنّي بالدستور، وأجادوا في وصفه بأنه مَنْبَت الحريّة والمساواة ومصدر العدالة والمصافاة(26).

---

(24) انظر نص خطاب السلطان: آصف حسين تاريخ سلاطين آل عثمان، ص 162.

(25) انظر: الشناوي، عبد العزيز. **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها**، 1/ 111.

(26) حسين، آصف. **تاريخ سلاطين آل عثمان**، ص 169.

وكان الهدف من إعلان المشروطية الثانية الحفاظ على كيان السلطنة ووحدتها ضد أيّ تدخّل أجنبي[27] أو حدوث أيّ انفصال داخلي يمسّ مبدأ الأخوّة العثمانية. ولهذا قيل في حقّ الاتّحاد والترقّي الذي تسلّم زمام أمور الدولة: إنه ما أتى إلى الحكم إلّا من أجل صيانة الدولة من التمزّق[28]، وأن إعلان الدستور سوف يحلّ كثيراً من مشاكل الدولة.. غير أنّ ما أدّت إليه هذه المشروطية من إسقاط السلطان عبد الحميد من الحكم، وانتقال زمام أمور الدولة إلى الاتحاد والترقّي، والتقرّب من العالم الغربي في الإجراءات العملية لا القانونية الرسمية، وفرض هيمنته على الشعب رغماً عنه، كل ذلك يوضّح هدف الاتحاديين وهو إبعاد السلطان عبد الحميد عن الحكم. وأدّى هذا الأمر إلى نكسات في السياسة الخارجية، فقد أعلنت النمسا ضم البوسنة والهرسك إليها وانفصلت بلغاريا عن الدولة العثمانية، وأعلنت جزيرة كريت التحاقها باليونان..[29].

وإذا جاءت كلمة (المشروطية) في هذا البحث مطلقة، فالمراد بها المشروطية الثانية، التي كانت حدّاً فاصلاً بين العهد الذي نشأ بعد صدورها والعهد الذي كان قبل ذلك. حيث لم تكن قد ظهرت نزعات التغريب والتريك وغيرها من النزعات الوافدة. أمّا العهد الذي جاء بعد هذه المشروطية الثانية، فقد ظهرت فيه اتجاهات وافدة كثيرة. وأخطر من ذلك كله انتقاد الإسلام علناً، دون خوف أو وجل[30].

---

(27) Bülent Tanör/Anayasal Gelismelere Toplu Bir Bakis *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ans.*, 1/22.

(28) انظر: محمّد علي، أورخان. **السلطان عبد الحميد الثاني، حياته وأحداث عصره**، الكويت: دار الوثائق، 1407هـ، ص320.

(29) المرجع السابق، ص 320.

(30) للاستزادة في هذا الموضوع انظر:

- Yavuz Abadan. *Türkiyede Anayasa Gelismelerine Bir Bakis.*
- Orhan Aldikacti. *Anayasa Hukukumuzun Gelismesi.*
- Tarik Zafer Tunaya. *Türkiye'nin Siyasi Hayatinda Batililasma Hareketi. Ist.* Yedigün Mat. 1960.

ثانياً: لمحة عن الأوضاع الثقافية قُبَيْل حقبة التنظيمات

1 - الناحية العلمية:

اهتمّت الدولةُ العثمانيةُ بالعِلْم اهتماماً جيّداً في عصر قوّتِها وازدهارِها وتوسّعها، ولا سِيَّما في القرنين التاسع والعاشر الهجريين (الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين)[31]. فقد أُنشِئَتْ مدارسُ صَحْنِ ثَمَانْ[32] في عهد السلطان محمَّد الفاتح (855-886هـ/ 1451-1481م)، ومدارس السليمانية في عهد السلطان سليمان (926-974هـ/ 1520-1566م). وكان يُدَرَّسُ فيها وفي غيرها مختلفُ العلوم الشرعية، ويحصل فيها الطالب على الإجازة العلمية التي تؤَهِّله للتدريس والإفتاء والدعوة والإرشاد.

ومن دلائل اهتمام السلطان محمَّد الفاتح بالعلوم الشرعية والتطبيقية[33] إنشاؤه مدارسَ الفاتح على غرار مدارس نظام الملك، لخدمة العلم وتأمين حاجة البلد لرجال العلم والقضاء والإدارة[34].

وكانت الدولةُ تُوفِّرُ لطلّاب العلم الجَوَّ الملائم للتحصيل العلميّ. وكان العلماء والمُدَرّسُون في وضع اجتماعي مرموق. وقد أشرف العلماء على توجيه التعليم والثقافة في الدولة، وكان في أيديهم توجيه الثقافة فيها.

إلا أنَّ الاهتمام بالعلم -كما ينبغي- لم يستمرَّ طويلاً، حيث انشغلت

---

(31) انظر بشيء من التفصيل: البحراوي، محمّد عبد اللطيف. **حركة الإصلاح العثماني في عهد السلطان محمود الثاني: 1808- 1839م**، القاهرة: دار التراث، 1398هـ/ 1978م، ص43.

(32) لمّا افتتح السلطان محمّد الفاتح مدينة إستانبول حوّل ثمانية من الكنائس الموجودة فيها إلى مدارس، سُمِّيَت مدارس صَحْنِ ثَمانْ. وتُعتبر هذه المدارس اليوم بمنزلة الدراسات العليا، حيث كان المُجاز منها يقوم بالوظائف العليا.

Ismail Hakki Uzunçarsili. *Osmanli Devletinin Ilmiyye Teskilati*. Ank: Türk Tarih Kurumu, 2. Baski, 1984, sy. 5.

(33) Ercüment Kuran. *Müsbet Ilimlerin Türkiye'ye Girisi* (7. Türk Tarihi Kongresi, Ank: 25-29/9/1970:2/671-675) Ank: Türk Tarih Kurumu.

(34) Huseyin Atay. *Osmanlilarda Yuksek Din Egitimi*, sy. 86.

الدولة عنه بالحروب التي كانت تقوم بين حين وآخر، في مختلف بقاع الدولة المُتَرامية الأطراف.

يضاف إلى ذلك أنّ الدولة العثمانية كانت دولة عسكرية من الطراز الأول، نتيجةً لوضعها بين الأمم، حيث تَذَأَّبَت[35] الدولُ الصليبيّة على الأمّة الإسلامية بعد سقوط الدولة العبّاسيّة. فكان نهوضُ هذه الدولة وقيامُها على الجندية، ضرورةً اقتضتها الظروف في تلك الحقبة، للدفاع عن المسلمين. ولهذا فهي لم تكن دولة قائمة على العلم والعلماء بما يتَّفق وحجمها. وأقرب دليل على ذلك: أنّ الوضع الماديّ الجيّد للدولة، ومكانتها المرموقة بين الدول لم يُنَجِّياها من التأخّر عن ركب الحضارة، شأنُها في ذلك شأن غيرها من البلاد الإسلامية. على الرغم من أنّ تلك البلاد لم يتوافر لها ما كان قد توافر لعاصمة الدولة العثمانية (استانبول)، من قوّة عسكرية وماديّة مختلفة. وكان من جرّاء ذلك أنّها حين اضطرّت إلى البحث عمّا يُخرِجها من وضعها المتدهور على الرغم من كل ذلك -بعد اكتشافها على نحو يقينيّ تَخَلُّفَ أجهزتها العسكرية في هزيمة (كارْلُوفْجا)[36] عام 1111هـ/ 1699م[37]- لم تَجِد غيرَ العِلْم. فبدأت تهتم بالعلم بقدر ما يساعدها في اجتياز محنتها. ولهذا السبب فإنّ أولى المدارس الحديثة في الدولة أُنشئت لغايات عسكرية بَحْتَة، وأولى المؤلَّفات في العلوم الرياضيّة قد وُضِعت في المدارس العسكرية. كما أنّ إنشاء المدارس العسكرية قد سبق إنشاء المدارس المدنية بمدّة لا تقلّ عن نصف قرن. بل إنّ بداية دراسة الطب الحديث، كان في المدارس الطبّية

---

(35) أي خَبُثت، وأصبحت كالذئب.

(36) هي الهزيمة التي أدت إلى معاهدة كارلوفجا، التي عقدت في مدينة كارلوفجا (من أعمال صربيا الآن) بين كلّ من الدولة العثمانية وروسيا وألمانيا وبولونيا والبندقية وبعض الدويلات الصغيرة. وبموجبها انتهت الحرب التي استمرّت مدة طويلة بين الدولة العثمانية والدول المذكورة. وقد تنازلت الدولة العثمانية بموجب هذه المعاهدة أيضاً عن 356.000 كيلومتر مربّع من أراضيها لتلك الدول. وتحدّث المؤرّخ الفرنسي Fernard Grenard عن هذه المعاهدة بقوله: «إنّ عام 1699م من أهمّ الأعوام التاريخية، فقد انتقلت الهيمنة الشرقية إلى أوروبّا». انظر: Türkiye Ans. 21/344.

(37) انظر: زيادة، خالد. **اكتشاف التقدم الأوروبي**، بيروت: دار الطليعة، 1981م، ص8.

العسكرية التي أنشئت لتخريج الأطبّاء الذين يحتاج إليهم الجيشُ العثماني[38].

ومن أهمّ ما تميّزت به مؤسَّسات التعليم التي كانت تابعةً في الغالب للأوقاف، أنّه كان لديها نوع من الاستقلالية، ولم تكن مقيَّدة بما تراه الدولة من تطبيق مقرَّرات دراسية ومناهج تعليمية معيَّنة. غير أنّ ذلك لم يؤدِ بها إلى تغيير مسارها نحو الأحسن والأفضل، والابتعادِ من المصير الذي آلت إليه. فإنّ تلك المناهج والمقرَّرات الدراسية في تلك المدارس أصبحت مع مرور الأيّام غير وافية بما يلائم الواقع المعاصر التي نشأ بعد ذلك، فكان أن تأخَّر العلمُ وعَجِزَ العلماءُ عن إيجاد البدائل المناسبة للأوضاع الجديدة، بل لقد عجزوا عن البحث في عوامل التأخّر، ومحاولةِ تجاوزها والتغلّب عليها. والأدهى من هذا كلّه ما كان من وقوف كثير منهم -بشكل عامّ- في وجه مشروعات الإصلاح[39]، التي كان يدعو إليها أو يقوم بها بعض العلماء في أوقات متباعدة.

وتلك المشروعات الإصلاحية وإن شملت طرق التدريس وأوضاع المدرّسين وكيفية تعيينهم. إلا أنّ الذي يهمّ البحث هنا هو طريقة التفكير لدى العلماء. فقد كانوا بعيدين عن التجديد، وغير راضين على الخروج على السائد. وكما سيذكر في مبحث الاتّجاهات المحافظة، فقد عُزِلَ شيخُ الإسلام (محمَّد محيي الدين جِيوي زاده)، لأنه أراد تصحيح النظرة لشيخ الإسلام (ابن تيمية)، وقاموا أيضاً في وجه فكرة إقامة المطبعة، لأنّها قادمة من الدول النصرانية. كلّ ذلك يؤكّد أنّ مشروعات الإصلاح لم تُجْدِ نفعاً.

ومع ذلك فقد قام السلطان محمود الثاني بعد عام 1246هـ/ 1830م بما سمّي بمشروع إصلاحي، شمل -إضافة إلى ما يتّصل بالأمور العِلْمِيّة- عدة جوانبَ مهمّة أخرى، منها:

---

(38) انظر: الحُصَري. **البلاد العربية والدولة العثمانية**، مرجع سابق، ص 71.

(39) حول مشروعات إصلاح التعليم في الدولة العثمانية انظر:

Ismail Hakki Uzuncarsili, sy. 240.

Hüseyin Atay. *1914' de Medrese Düzeni.* Islami Ilimler Ens. Dergisi. Sayi: 5 (1982), sy 31-40.

1 - تعيين سفراء دائمين للدولة في أوروبّا[40].

2 - ابتعاث الطلّاب إلى مدارس أوروبّا ومعاهدها[41].

3 - الحدّ من صلاحيات الصدر الأعظم وشيخ الإسلام.

4 - إنشاء مجالس استشارية.

5 - افتتاح المدارس المتوسّطة (وهي بمنزلة المدارس الثانوية في الوقت الحاضر).

6 - عدم التفرقة بين المواطنين في الدّين واللغة.

ومن أبرز ما تضمَّنه الجانب التعليمي من هذا المشروع، فصلُ المدارس في غير المرحلة الابتدائيّة عن إشراف المشيخة الإسلامية[42]، وإن ظلّت المدارسُ التي أنشأتها المشيخة ابتداءً تابعةً لها بشكل مباشر كما كانت عليه من قَبْلُ.

وقد سُمّي ما كان من المدارس ينتهج النظام القديم بـ«المدرسة»، وأُطْلِقَ على المدارس الحديثة اسم «المكتب». وكان ذلك بداية ما جرى من ثنائيّة في التعليم، وفُصِل التعليم الديني عن التعليم العام.

وقد أدّت هذه الثنائيَّةُ -التي استمرّت قُرابة نصفِ قرن- إلى صراع حادّ بين الجانبَيْن. وكان هذا الصّراع بين نموذجي التعليم، النّواةَ الأولى لِما ظهر من اتّجاهات فكريّة مختلفة في المبادئ والأهداف فيما بعد. ولعلّ ما وقع من الغَلَبة للتعليم الحديث وسيطرته والإقبال عليه، إنّما كان لِما امتاز به هذا التعليم عن التعليم القديم السابق في أمور عدّة، منها:

1 - قِصَرُ مدّة الدراسة إذا ما قورنتْ بالمدّة التي جرت عليها المدارس القديمة.

---

(40) تم إرسال السفراء إلى معظم عواصم الدول الأوروبية عام 1795م. انظر:
Niyazi Berkes. *Türkiye' de Çağdaslasma Ank.* Bilgi yay. 1973, sy 88.

(41) انظر بشيء من التفصيل: Bayram Kodaman. *Abdulhamid Devri Eğitim Sistemi*, sy. 21.

(42) ولعلّ السبب في إبقاء المدارس الابتدائيّة تابعة للمشيخة هو تعليم الأولاد مبادئ الدين، للحفاظ على عقائدهم من الدخول في البكتاشية المؤيّدة للإنكشاريّة، التي أُلغيت قبل بضع سنوات.

2 - تعليمُ اللغات الأوروبيّة.

3 - الاطّلاعُ على العلوم الحديثة.

4 - الاتّصالُ بالأساتذة الغربيّين.

5 - وفرةُ فرص التوظيف إثر التخرّج في المدارس الحديثة، والحصول على رواتب جيّدة، إضافة إلى المستوى المرموق الذي يتحقّق لمن يتولّى الوظائف في دوائر الدولة.

وقد أنشئت في هذا العهد كلّيات كثيرة[43] مثل كلّية الطّب (1243هـ/ 1827م) وكلّية إعداد المعلّمين (1246هـ/ 1830م) وكلّية الزراعة (1265هـ/ 1848م) والطّب البيطري (1267هـ/ 1850م) وغيرها.

وكانت برامجها تقوم على أساس برامج التعليم الفرنسية[44]. والجدير بالذكر أنّ اللغة الفرنسية كانت إجبارية منذ عام 1208هـ/ 1793م[45]، في المدارس المستحدثة آنذاك. مثل كلّية الهندسة البحرية التي أنشئت عام 1187هـ/ 1773م، وكلّية الهندسة البريّة المنشأة عام 1211هـ/ 1796م.

وممّا يجدر ذكره أيضاً هنا أنّ سياسة التعليم في عهد التنظيمات لم تُبْنَ على قواعدَ سليمة، تُراعي بنية المجتمع العثماني. وأقرب مثال على ذلك أنّ الدولة في هذا العهد عملت على فصل الدين عن الدولة، في مؤسّساتها العلمية التي كانت تضمّ في جنباتها الطلبة المسلمين، باستثناء عدد قليل جدّاً من غيرهم. أمّا المدارس الأجنبية ومدارس الأقليّات النصرانية بخاصّة، فقد كانت تتمتّع بالاستقلال التام وحريّة التصرّف، دون أيّ تدخّلٍ للدولة في هذه المدارس.

وقد انتشرت المدارسُ الأجنبية في الدولة العثمانية في هذا العهد -بشكل

---

(43) Ed. Engelhardt. Sy. 172.

(44) انظر: مصطفى، سيّد. **نقد حالة الفنّ العسكري والهندسة والعلوم في القسطنطينية عام 1803م**، تحقيق: خالد زيادة، بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 1979م. ص28.

(45) انظر: زيادة، خالد. **اكتشاف التقدم الأوروبي**، ص55.

خاصّ- انتشاراً كبيراً، ولقيت تشجيعاً مادّيّاً ومعنويّاً من حكوماتها، ما جعلها متقدّمة على غيرها، ومطمعَ كثير من الناس للالتحاق بها. وقد انعكس هذا على النشء، الذي كان يرى أنّ الالتحاق بها أيسر السُّبل، في الوصول إلى المناصب الرفيعة والأعمال المهمّة، التي تُحقّق لأصحابها العيش الرغيد. ولا يخفى ما نشأ بسبب ذلك من فتنة المسلمين بهذا، وما أدّى هذا الوضع من صراع حادّ بين أصحاب التوجّه الفكري الملتزم بالإسلام، وبين التوجّهات المخالفة.

ويرى أحد الباحثين(46) أنّ تلك الثنائية أدّت إلى خلخلة بنيان الدولة العثمانية، نتيجة للصراع الحادّ الذي قام بين أتباع المدرسة وأتباع المكتب، ما شغلهم عن البحث في الأسباب الرئيسة التي أدّت إلى ضعف الدولة العثمانية، وتفاقم مشكلاتها، ومن ثَمّ محاولة علاج هذا الضعف وحلّ هذه المشكلات.

ثُمّ إنّ المكتب في هذا العهد لم يتجاوز تقليد الغربيّين تقليداً أعمى، فضلاً عن عدم مراعاته بنية الشعب العثماني. ولهذا السبب فإنّ النجاح الذي أحرزه المكتب في المَنْحَى الإيجابيّ كان نجاحاً ضئيلاً نسبيّاً، أمّا ما يقابِلُه في الجهة الأخرى من حيث النتائج السلبية، فكان بالغ الخطورة، بسبب ما أحدثه من ضعف وتردٍّ وهدم. يضاف إلى ذلك أنّ ما أظهره السلطان عبد الحميد الثاني من اهتمام بالتعليم الحديث، -على الرغم ممّا كان يحمله هذا التعليم من معارضة للتعليم القديم ومحاولة إلغائه- قد قوّى هذا النوع من التعليم الحديث، وساعده على ترسيخ جذوره. ولم يكن الجانب السلبيّ الموجَّه للتعليم القديم من مقاصد السلطان في عنايته بالتعليم الحديث، بل كان قصده ارتقاء الدولة علميّاً بالاستفادة من العلوم والمعارف الحديثة، وإيجاد توازن بينه وبين التعليم العسكري، الذي حاز بالنصيب الأوفر من عناية الدولة واهتمامها، بسبب الظروف الخارجيّة التي تقتضي الاهتمام ببناء القوّة العسكريّة على الأسس الحديثة.

وعلى أيّ حال، فإنّ اهتمام الدولة بالتعليم الحديث والتشجيع عليه -

---

(46) Bayram Kodaman. Sy. 15.

مهما كانت الأسباب الداعية إليه- قد كان من حيث ما أدّى إليه، كان على حساب التعليم السائد، الذي كان من الواجب الحفاظ عليه لحاجة الشعب إليه، وتَوَافُقِهِ مع قِيَمه وتاريخه وتطلّعاته. وكان على الدولة أن تعمل على إصلاح المدارس القائمة ومناهجها الدراسية، وإدخالِ بعض العلوم الحديثة في المقرَّرات الدراسيّة. ولو أنّها عُنِيَت بهذا لحافظت على ما يرتكز عليه التعليم السائد، من أصول لا ينبغي أن تُهْدَم، ولأفادت من الأساليب الحديثة التي ينبغي الانتفاع بها. ولو جرى ذلك لكانت الخسارة أقلَّ ممّا حصل.

2 - الناحية الفكرية:

أدّت حركة الإصلاح التي قام بها السلطان محمود الثاني، والتنظيمات التي أعلِنَت فيما بعد، إلى تشجيع المثقَّفين المتأثِّرين بالغرب في الوقوف أمام العِلْمِيَّة[47]، وأضْفَى على دعواهم نوعاً من المشروعية، ليُكَوِّنوا فيما بعد صِراعاً حادّاً مع الفكر السائد. ذلك أنّ إصلاحات السلطان محمود مرّت بمرحلتين:

المرحلة الأولى: وجرى فيها الإعلانُ عن إقامة جيش جديد، وضرورةِ تقليد الإنكشارية الأسلحةَ النارية للوقوف أمام الأعداء. وقد تجنَّب السلطان كُلَّ إشارة للخطّ الذي أَصدرَهُ سَلفُه السلطان سليم، فأكَّد أنّ التدريبَ لن يقومَ به أجانب مسيحيّون، وأنّ هذا التنظيم الجديد لن يُحدثَ تغييراً كبيراً في صفوف الجيش[48]. وقد أراد السلطان محمود في هذه المرحلة كسرَ شوكة الإنكشارية بتقليل نفوذها مع مرور الأيام، دون الصِّدام معها ومع العلماء، الذين كانوا يعارضون اقتباس أنظمة غربية ويقفون في هذا الصدد في صفِّ الإنكشارية. «ويبدو واضحاً أنّ السلطان قد أخذ بنظرية التدرُّج في الفكرة الواحدة والتحايل وتخطّي المصاعب، الواحدة تِلْوَ الأخرى وتجزئة

---

(47) نسبة إلى العِلْم، ويُقْصَد بها فئة العلماء ضمن الفئات الثلاثة الحاكمة في الدولة العثمانية بعد فئتي السيفية والقلمية.

(48) انظر: البحراوي. **حركة الإصلاح العثماني في عهد السلطان محمود الثاني**، مرجع سابق، ص 170.

العقبات»[49]. ولا شكَّ أنّه استفادَ من تجارب سلفه الذي عارض الإنكشارية فقُتِل بيدها وقد أثَّر ذلك والأحداثُ الداميةُ التي جرت فيما بعد في نفس السلطان، ممّا جعله يتَّبع سياسة التحايل، حتى إذا حانت الفرصة المواتية قضى عليهم، وبذلك تخلّص مما كان يراه من الأغلال التي كانت تقيّده في إصلاحاته تلك، لينتقل إلى المرحلة الثانية.

المرحلة الثانية: وأُنجِزت فيها خطواتٌ جريئة من «تطور المَدْفعيّة والبحرية والمصانع الحربية ونشرِ الثقافة العسكرية، وتدعيمها من طريق البعثات، واستدعاءِ المعلّمين وفتحِ المدارس الحديثة، والأخذِ بفكرة التكامل»[50] في جميع الميادين الثقافية والاجتماعية والسياسية، بعكس المرحلة الأولى التي كان التركيزُ فيها على إيجادِ جيشٍ متطوّرٍ بديلٍ عن الإنْكِشارية.

وباتخاذ هذه الخطوات قلَّل السلطان محمود كثيراً من نفوذ المشيخة الإسلامية والعلماء الذين كانوا يستندون إلى الإنكشارية في نفوذهم، وحدَّدَ اختصاصاتهم، وبذلك ألقى بُذورَ الفصل بين الدين والدولة.

ومع تلك الخطوات التغريبية فقد استمرَّ أتباعُ الفكر السائد في دعواهم إلى الحفاظ على القديم ورفضِ كلِّ جديد، وانتقادِ سياسة الدولة المنافية للدين -حسب رأيهم-، ومطالبتهم إيّاها بالتخلّي عن الاقتباس من الكفّار، والاستمرار في التعليم القديم والتشجيع عليه، مؤكّدين أنّ هزائمَ الدولة المتتالية تَكْمُنُ في ابتعادها من الشرع الشريف. وقد رفضت هذه الفئةُ قضيّةَ تأخّرِ الدولة عن ركب الحضارة. وذكّرت في كُلِّ فُرصةٍ سانحةٍ أنّ الدولة ابتعدت من قيم الإسلام ومبادئه، دون الإشارة إلى توضيح ذلك أو بيان الأسباب، لأنّها إنْ هي اعترفتْ بقضيّة تأخّر الدولة لوجب عليها البَحْث عن طُرُق الإصلاح الذاتيّ، لتعمل على إصلاح نفسها أولاً بالرجوع إلى الأصالة، ثمّ انطلقتْ منها إلى المُعاصَرة. غير أنّها لم تُلْقِ بالاً إلى المُسْتَجدّات، ولم تُظهِر تُجاهَها نوعاً من المُرونَة، إلى أنْ جاء أحمد جَوْدَت باشا، فأصدر مجلّة

(49) المرجع السابق، ص 240.
(50) المرجع السابق، ص 240.

(الأحكام العدلية) التي تُعْتَبَرُ محاولةً من جانبه في تجديد ما يَخُصُّ الفقهَ مِنْ معاملات متداوَلة بين الناس.

وقد اقتنع أحمد جودت باشا -من خلال بحثه عن أسباب تأخّر الدولة- برأي ابنِ خلدون القائل: إن الدول تمرّ بالمراحل التي يَمُرُّ بها الإنسانُ من طفولة إلى شباب فشيخوخة. فاقتنع بأنّ الدولة العثمانية تُعتبرُ في آخر مراحِلها، ولا يمكن القيامُ بعمل لإنقاذِها سوى تأخيرِ زوالِها عدَّةَ سنوات. لهذا السبب، فإنّ الحركات الإصلاحية التي تَهدفُ إلى إرجاعها إلى مجدِها القديم لن تجديَ نفعاً، كما سيأتي تفصيل ذلك في مبحث الاتجاهات المحافظة.

وقد ظهر في هذه المرحلة اتّجاهٌ آخر معارِضٌ للاتّجاه السائد، وكان هذا الاتجاه يرى أنّ الدولة لو أخذت بالأسباب التي اتّخذها الغربُ مِن قَبل، لأصبحت في مستوى الدول المتقدّمة، وبذلك يقضى على المشكلات التي تَعترضُ الدولةَ وتُهدِّدُ كيانَها.

وقد تأثّر أتباعُ هذا الفكر الوافد في نظرتهم تلك بعوامل شتّى:

1 - تأثّر موظَّفي السفارات العثمانية المبتعثين في عهد السلطان سليم الثالث (1207-1222هـ/ 1792-1807م)، إلى الدول الأوروبية من خلال الاحتكاك بهم احتكاكاً مباشراً واطّلاعهم عن قرب على المُنجزات الصناعية، وقد قام هؤلاء بعد عودتهم بإحداثِ تأثيرٍ مهمّ في الجهاز الإداري[51] وقاموا بالدعوة إلى الاقتباس الغربي، وكانت دعوتُهم على حيّزٍ ضيّقٍ في بداية الأمر.

2 - الجمعيات الفرنسية في كل من فرنسا وفي استانبول. فقد تشكّلت في فرنسا جمعية أصدقاء الشرق، وكانت تَضُمُّ في عضويتها رجالَ المال والأدباءَ والدبلوماسيين، وقد وصفَ أحدُ رجالِ تركيا فرنسا بأنّها الأمّ الروحانيةُ لتركيا الفتاة[52].

---

(51) انظر: مصطفى، أحمد عبد الرحيم. **في أصول التاريخ العثماني**، مرجع سابق، ص177.

(52) انظر: برّو، توفيق علي. **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني: 1908-1914م**، =

وقد أسهم الفرنسيون المقيمون في استانبول بنشر الأفكار الغربية الوافدة والترويج لها، من خلال تشكيلهم النوادي والجمعيات التي أنشؤوها داخلَ استانبول. وأهمّ هذه الجمعيّات: الجمعية الجمهورية لأصدقاء الحرّية والمساواة، ثمّ الجمعية الشعبية الجمهورية(53). ويرجع تأثيرُ الثقافة الفرنسية على المثقَّفين العثمانيين الجُدُد إلى تلك الجمعيّات(54) وإلى البعثات العلمية إلى فرنسا بشكل خاص.

3 - المُدَرِّسون الغربيّون المُستقدَمون للعمل في المدارس والكلّيّات العسكرية: فقد قام هؤلاء بنشر الأفكار (الأيْديُولُوجِيّات) الغربية في تلك المؤسَّسات العسكرية التي كانت تضمّ الصفوةَ المختارةَ من المثقَّفين العثمانيين.

وقد كتب (ماك فرلان Mac Farlan) الذي زار كلِّية الطب العسكرية عام 1264هـ/ 1847م: أنّ التعليم في هذه الكلّية كان يَسير حسب المناهج المادّية. وكان ممّا لَفَتَ نظرَه أنّ من مقرَّرات هذه الكلّية تدريس كافّةِ كتب الفلاسفة المادّيين الذي أَعَدُّوا للثورة الفرنسية(55).

4 - ما أدَّى إليه ابتعاثُ الطلّاب إلى الدول الأوروبية من توثيق الصّلات بالغرب، بشكل فاق كثيراً ما كان قد حصل من قبل.

ويرى أحدُ الباحثين(56) أنّ عهد السلطان محمود الثاني، مهَّدت للتنظيمات من الناحية الفكرية. حيث تمَّ فيها إنشاءُ المؤسسات العلمية، على غِرارِ مثيلاتها في الغرب، وسُلِّمَت للطلّاب الذين ابتُعِثوا لديار الغرب من قَبل، بعد عودتهم إلى البلاد، نظراً للحاجة الماسّة إليهم في تلك المؤسَّسات، التي ابتُعثوا إلى الغرب للعمل فيها.

5 - المؤسَّسات التعليمية الأجنبية في استانبول، وبخاصّة ثانوية (غَلَطَه

= القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، 11960م، ص122.

(53) انظر: زيادة، خالد. **اكتشاف التقدم الأوروبي**، مرجع سابق، ص58.

(54) Murtaza Korlaelçi. *Pozitivizmin Türkiye'ye Girisi*. Ist. Insan Yay. 1986, sy. 193.

(55) المرجع السابق، ص 197-198.

(56) Hamza Eroğlu. *Türk Inkilap Tarihi*, sy. 53.

سَرَايْ) الحكومية، التي أُطلقَ عليها اسمُ (المكتب السلطانيّ)، وكانت تحت إشراف الحكومة الفرنسية.

وقد قامت هذه المؤسَّسةُ بتخريج أجهزة (كَوادِر) إدارية ودبلوماسية واقتصادية[57]، تتَّخذ من الأيديولوجيات الغربية مصدراً لها فيما تتبنّاه مِن أفكار، وتتَّخذ من مناهج وأساليب في كل ما يتَّصل بالأمور السياسية، والأنظمة الإدارية والاقتصادية والتقاليد الاجتماعية.

واستطاع هؤلاء الذين تخرَّجوا في تلك المؤسَّسات -بسبب معرفتِهم لغةً أجنبيةً أو أكثر- الاطّلاعَ باستمرار على التطورات الحديثة في العالم، عن طريق الصحف والمجلّات والكتب[58]. وقد بدأت كتبُ الفلسفة الغربية في هذا العهد (التنظيمات) تنتشرُ على نطاق أوسع، ورُفِعَ الحَظْرُ المفروض على طبع الكتب الخاصّة[59]. ويُعَدُّ كتابُ (مُحاوَراتٌ حِكَمِيَّة) الذي قام بإعداده وترجمته منيف باشا[60] عام 1259هـ/ 1843م أول وثيقة مكتوبة لانعكاس الفلسفة الغربية في استانبول[61]. وقد أجرى فيه محاورةً فلسفية عن كلّ من (فينلون Fenelon)[62] و(فونتيل Fontelle)[63] و(فولتير Voltaire)[64].

---

(57) Bernard Lewise. *Modern Türkiyenin Dogusu*, sy. 122.

(58) انظر: جحا. «التنظيمات أو حركة الإصلاح في الإمبراطورية العثمانية»، مرجع سابق، ص 107-137.

(59) Serif Mardin. *Tanzimat ve Aydinlar* (Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, 1/50.

(60) هو منيف باشا (1828-1910م) ارتقى في السلك الوظيفي إلى أن أصبح وزيراً للمعارف عام 1869م، وسفيراً في (طهران)، فوزيراً للتجارة عام 1877م. له كتب أدبية واقتصادية. انظر: Meydan Larosse: 9/145.

(61) Mehmet Kaplan. *Türk Edebiyati Üzerine Arastirmalar*. Ist. 1976, sy. 301.

(62) فرانسوا فينلون (1651-1715م) كاتب فرنسي متديّن. أدى دوراً في تحويل الفرنسيين البروتستانت إلى المذهب الكاثوليكي، انتُخب عضواً للأكاديمية الفرنسية عام 1693م، وأصبح أسقفاً عام 1695. انظر: *Türk Ansiklopedisi*, 16/230.

(63) فونتيل (1657-1757م) فيلسوف وكاتب فرنسي. له مؤلَّفات فلسفية عدّة، انظر: المرجع السابق، 16/ 422.

(64) فولتير (1694-1778م) كاتب ومفكر فرنسي شهير. له مؤلَّفات أدبية وفلسفية ومسرحيات. =

وبذلك يتبيَّن -كما يرى أحدُ الباحثين المعاصرين- [65] أنّ عهد التنظيمات هو عهد انتقالُ فلسفةِ ما يسمّى (عهدَ التنوير الفرنسي)[66] إلى تركيا، حيث ظهرَ تأثيرُ ثلاثة من فلاسفة ذلك العهد بشكل خاص. وهم: (روسّو)[67] و(مونتسكيو)[68] وفولتير.

وقد ظهرت أيضاً ترجماتٌ عن (ديكارت)[69] و(ديدرو)[70]، ومن

= يتناول فيها نقده اللاذع للكنيسة. للتفصيل انظر: بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**، بيروت: المؤسَّسة العربية للدراسات والنشر، 1984م، 2/ 201 وما بعدها.

(65) Alaeddin Özdenören. *Yakincağ Bati Dünyasi ve Türkiyedeki Yansimalari*, sy 93.

(66) حركة فكرية قامت في أوروبّا الغربية في أواسط القرن السابع عشر واستمرّت حتى بدايات القرن التاسع عشر. وكانت تهدف إلى سيطرة العقل البشري على الغيبيّات، أو بمعنى آخرَ إخضاعَها للحِس والمشاهدة. وقد أثرت هذه الحركة في الشعوب الأوروبية -بشكل عام- فتحرَّروا من قيود الكنيسة. ومن أبرز من مثَّل هذه الحركة: ديكارت، اسبينوزا، ليبنز، كانت، مونتسكيو، فولتير. انظر: *Türk Ansiklopedisi*, 4/380-381.

(67) جان جاك روسو Rousseau, Jean Jacques (1712-1778) كتاب وفيلسوف فرنسي، قضى حياته متنقلاً من بلد إلى آخر، ومن عقيدة إلى عقيدة. كانت أعماله على جانب كبير من الأهمية التاريخية، باعتباره أوّل هجوم للحركة الرومانسية على معقل المذهب العقلي الكلاسيكي في القرن الثامن عشر الميلادي، مع أن أكثر مؤلفاته ليست في الفلسفة بالمعنى الضيق. للتفصيل انظر: كامل، فؤاد وزميليه. **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، بيروت: دار القلم، (د.ت)، ص 227 وما بعدها.

(68) مونتسكيو Montesquie Charles de Secondat (1689-1755) مفكّر سياسي واجتماعي فرنسي، له مؤلَّفات عديدة في السياسة والاجتماع. وأشهرها **روح القوانين**. انظر: عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، مرجع سابق، 2/ 488 وما بعدها.

(69) رينيه ديكارت Deskartes Rene (1595- 1650م) مفكّر فرنسي شهير. يعدّ (ديكارت) رائد الفلسفة في العصر الحديث، وفي الوقت نفسه كان رياضيّاً ممتازاً، ابتكر الهندسة التحليلية. تأثّر من (غاليلو) في دوران الأرض حول نفسها، فكتب كتابه **بحث في العالم** إلّا أنّه لم يستطع نشره، خوفاً على نفسه من مصير غاليلو. انظر المرجع السابق، 1/ 488 وما بعدها.

(70) Diderot, Denis (1713-1784م) كاتب رومانسيّ فرنسيّ، لم يثبت (ديدرو) على مبدأ فلسفي معيَّن، فقد كان يؤمن بالله ثمَّ تحوَّل إلى النزعة المادّية، وبعد فترة تخلَّى عنها واتَّجه نحو إيجاد علاقة بين الخَلق والأشياء. له مؤلّفات فلسفية وأدبية عديدة. *Türk Ansiklopedisi*, 13/220-221.

اليونانيّين: هومر Homeros و(أفلاطون)[71]، ومن الإنكليز: (لورد بايرن)[72]، ومن الألمان: (غوته)[73] و(شيلر)[74] وأمثالهم[75].

وبذلك أصبح للفكر الجديد رصيد ذو مكانة لدى أصحاب التوجّه الغربي، وكان من شأن ذلك أن يُنشِئ صِراعاً مع الفكر السائد، الذي لم يشهد أيَّ صراع من هذا النوع من قبلُ.

وعلى الرغم من أنّ حركة الترجمة في البداية لم تكن كافية، ولم تكن وَفق خطّة مدروسة، تَهدف لاختيار كتب محدَّدة للترجمة[76]، فإنّ الإقبال على تَعلُّم اللغات الأوروبية، أدّى إلى ازدياد عدد المترجِمين، ونَتَجَ عن ذلك ازديادُ عددِ الكتب المترجمة[77]. وأصبحت تلك الحركةُ قويّةً بعد فترة، وبخاصّة لمّا قام الأدباء العثمانيّون بترجمة كتب الأدب والفلسفة الغربية[78]، التي تتميّز

---

(71) أفلاطون Platon (428-348 ق.م) فيلسوف يوناني شهير. يعود الفضل إلى تنشئته الفلسفية لسقراط. قام برحلات عديدة إلى البلاد الأوروبية وإلى (مصر) و(ليبيا). أنشأ أكاديمية تُعَدّ أول أكاديمية علمية أنشئت في أوروبّا. وذلك عام 388/ 387 قبل الميلاد. وقد شملت الدراسة فيها جميع فروع العلم الموجودة آنذاك. مؤلَّفُه الشهير الذي وصل إلينا هو محاوراته، انظر: بدوي. **موسوعة الفلسفة**، مرجع سابق، 1/ 154 وما بعدها.

(72) لورد بايرن Byron, George Gordon Lord (1788-1824م) شاعر إنكليزي. اشتهر بأشعاره التي تتكوّن من 4475 بيتاً، أكثر من مؤلّفاته الأخرى. ويصوّر في تلك الأشعار وفي كتبه، رحلاتِه المختلفة في البلاد الأوروبية والشرقية، وبخاصّة (تركيا). وله كتاب: **حكايات عن الأتراك**، *Türk Ansiklopedisi*, 9/126.

(73) جوهان غوته Goethe, Johann Wolfgang (1749-1832م) الشاعر والكاتب الألماني. أصبح رئيساً للوزراء في Waimar واستمرّ فيها مدة طويلة. له مؤلَّفات أدبية كثيرة. انظر: *Masa Risale ans*, sy. 182.

(74) فريدريك شيلّر Schiller, Friederich (1759-1805م) الكاتب الألماني. كتب كتابه (المجرمون) في أثناء دراسته في الحقوق. له مسرحية بعنوان: (دون كارلوس).. وقد تأثّر بفلسفة (كانت) فكتب فيها. له صداقة مع (غوته). انظر المرجع السابق، ص 359.

(75) Mehmet Talat Uzunyaylali. *Tanzimattan Günümüze Türkiye'de Basinin Islama Bakisi*. Erzurum Ahd yay, sy. 225.

(76) Ahmet Hamdi Tanpinar. *Edebiyat Uzerine Makaleler*, sy. 105.

(77) انظر: لويس، برنارد. **الغرب والشرق الأوسط**، ترجمة: نبيل صبحي الطويل. د.م.ن، 1965م، ص 56.

(78) Korlaelci. sy. 203.

بأسلوبها الأدبيّ العالي. فقد ظهرت مؤلّفاتٌ في غاية الأهميّة بأقلام بعض مشاهير الكتّاب العثمانيّين، مثل (أحمد وفيق)[79] و(جودت باشا)، ومَنْ شاكلهم مِنَ الكتّاب الذين جمعوا إلى الآدابِ الشرقية العلومَ الحديثة[80].

وقد قاد الاتّجاهَ الأدبي الحديث الشاعرُ (شناسي)[81] متأثّراً في ذلك بأدب القرن الثامن عشر الفرنسي. وركّز بشكل خاص على تخليص اللغة التركية من الكلمات والتراكيب الدخيلة. ونشر عام 1276 هـ/ 1859م أوّل ترجمة تركية لمختارات من النثر والشعر الفرنسيين مع أصولها على صفحات متقابلة[82]، سمّاها (ترجمة منظومة)[83].

وحرصاً منه على نشر أفكاره على نطاق أوسع أنشأ جريدةً خاصّةً به، دعاها (تصوير أفكار). وعلى الرغم مما تعرَّضت له من بعض الزعازع[84]

(79) أحمد وفيق باشا (1833- 1891م) كاتب ورجل الدولة العثمانية. أصبح سفيراً للدولة في (طهران)، وارتقى في السلك الوظيفي إلى أن أصبح صدراً أعظم (1878م). يعتبر مِنْ أوائل دعاة الثقافة الغربية والقومية التركية في الدولة العثمانية. له مؤلّفات عديدة في اللغة التركية والتاريخ التركي ومسرحيات، وترجمات، انظر:

Ihsan Isik. *Yazarlar Sözlüğü*. Ist: Beyan Yay. 1990, sy 14.

(80) انظر: هيئة تحرير مجلة المقتطف. «الارتقاء الفكري في تركيا»، **المقتطف** (ديسمبر 1903م): 28/ 1010.

(81) إبراهيم شناسي (1826- 1871م) ابتعث إلى فرنسا عام 1849م للتخصص في العلوم الاقتصادية. وفي أثناء دراسته اطّلع على الآداب الغربية وتعرَّف (لامارتين).. عيّن عضواً لمجلس المعارف بمعاونة رشيد باشا، وذلك بعد عودته إلى (استانبول). أصدر مع آكاه أفندي Agah Efendi جريدة (ترجمان أحوال) عام 1860م، ثم (تصوير أفكار) مستقلاً عنه، منتقداً فيها سياسة الدولة، ما أدى إلى فصله من عمله. وقد هرب إلى (باريس) بعد سنتين، واتصل هناك بأفراد جمعية تركيا الفتاة، وكان يشتغل في هذه الأثناء بما يخص التركيات، فأصدر فيها قاموساً.. له بعض المؤلفات اللغوية والأدبية، إلى جانب ترجمات عن اللغة الفرنسية.. انظر

Murat Uraz: *Sinasi: Hayati, Sahsiyeti, Eserlerinden Seçmeler*, sy. 19.

(82) انظر: بروكلمان، كارل. **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، 1984م. ص608.

(83) Gündüz Akinci. *Türk- Fransiz Kültür Iliskilleri*, sy. 13 (onsoz).

(84) الزَّعازع: جمع الزَّعزع؛ والزعزع من الرياح الشديد الهبوب.

السياسية فقد ظلّت تصدر حتى سنة 1343هـ/ 1925م[85].

وأُنشئت في عام 1278هـ/ 1861م (الجمعيّة العلميّة العثمانيّة)، التي ركّزت على تعليم اللغات الأوروبية وتشجيع الناس على الأخذ من العلوم والمعارف الحديثة، حيث أسَّست لها مكتبةً ضخمة، ونظَّمت محاضراتٍ عامّة للإسهام في النهضة التعليمية في الدولة[86]. ولقد قامت (الجمعيّة الثقافية الإسلامية) التي أُنشئت عام 1282هـ/ 1865م بإسهام جيّد في إنشاء بعض المدارس الابتدائيّة والمتوسّطة والثانوية[87].

كما أدّت حركةُ النشر والترجمة إلى ظهور طبقةٍ متوسّطةِ الثقافة، كانت تترقّب كلَّ جديد على الساحة الثقافية، ولديها مَيْلٌ إلى التعلّم وتحصيل المعرفة[88]. وقد انعكست هذه الحركة على منازل الأعيان وكبار رجال الدولة، فأدّت إلى تكثيف الاجتماعات الثقافية التي كانت تقوم فيها بين حين وآخر[89].

وعلى الرغم ممّا كان لتلك الحركة الثقافية واليقظة العلمية من بعض الآثار الإيجابيّة، إلّا أنّ ما رافقها من ذلك الاندفاع نحو الأخذ من الحضارة الغربية، دون معاييرَ صحيحةٍ وضوابَط سليمةٍ، كان أكثر إضْراراً بالدولة والناس، ممّا كان يُعدُّ جموداً وتأخّراً عن ركب التطوّر. إذ إن أسلوب (الطّفْرة) التي حاول به العثمانيون أن يقطعوا المسافة التي قطعتها أوروبّا خلال قرون بسرعة خاطفة وزمن قصير، مع ما رافق ذلك أيضاً من عدم مراعاة الشعب العثماني وخصائصه، وما يؤدّي إليه الاستغراق بالحضارة الغربية، وأخذ كل ما هو صالح وطالح من مخاطر، هذا الأمر كلّه قد أدّى إلى نَشْءِ جيلٍ قَلِقٍ،

---

(85) انظر: بروكلمان. **تاريخ الشعوب الإسلامية**، مرجع سابق، ص 608.

(86) Ercümend Kuran. *Cemiyet-i Ilmiye-i Osmaniye'nin Faaliyetleri ve Tesirleri* (7. Türk Tarih Kongresi, Ank: 25-29/9/1970) 2/689-693.

(87) Yuri Asatovis Petrosyan. *Sovyet Gözüyle Jöntürkler*. Türkçesi: Mazlum Beyhan, Ayse Hacihasanoğlu. Ist. Bilgi yay. 1974, sy. 119.

(88) Veyis Ersöz. *Dünden Bugüne Kültür ve Maarifimiz*. Konya. Ocak mat. 1978, sy. 45.

(89) Serif Mardin. 1/48.

مضطرِبِ النزعات، مشتَّتِ الاتجاهات، مهَّد الطريق لإعلان العَلمانية فيما بعد[90].

ولو أن الدولة -من خلال الإصلاحات التي أجرتها- استقدمت العلماء المعروفين بالعلم والفضل وسَعَةِ الأفق، وعهدت إليهم بإيقاظ الوعي ونشر المعرفة الصحيحة، لأمكن تحقيق انسجام فكريّ بين العقيدة وحركة الإصلاح، ولأمكن علاج العُقم الذي لازم حركة الإصلاح[91].

3 - الناحية الاجتماعية:

حافظت الدولة العثمانية خلال حقب تاريخية ممتدّة عبر القرون على كثير من القيم الإسلامية، واتَّخذ الشعب من تلك القيم أسساً لبناء كيانه الاجتماعي زمناً طويلاً، منذ أن كان الإسلام قاعدة في الحياة العثمانية ومنهاجها الشامل.

فالمرأة العثمانية -مثلاً- كانت تحافظ على حجابها ولا تجالسُ الرجال[92]. وكان الخمار منتشراً في استانبول. حتى إنّ المرأة الأوروبية السافرة -لمّا أصبحت العلاقات وثيقة بالغرب- حين كانت تمرّ في شوارع المدينة، كانت تجلب لعن الناس لها، وازدراءهم لمظهرها، وكراهيتهم الشديدة له[93] بسبب مخالفة ذلك لما يدعو إليه الإسلام مِن سِتْر المرأة وحجابها.

وكان للحكومة عناية في المحافظة على الآداب العامة، حيث حدَّت من وقوع اختلاط الرجال بالنساء في المنتزهات العامّة[94].

---

(90) انظر: مؤنس، حسين. **الشرق الإسلامي في العصر الحديث**، ط2، القاهرة: مطبعة حجازي، 1938م، ص 62-63.

(91) انظر: البحراوي. **حركة الإصلاح العثماني في عهد السلطان محمود الثاني**، مرجع سابق، ص 265.

(92) Yusuf Hikmet Bayur. *Türk Inkilap Tarihi*, 1/45-46.

(93) Dorina Neave. *Eski Istanbulda Hayat*, sy. 16.

(94) انظر: هيئة تحرير مجلة الهلال. «حالة الآستانة الاجتماعية»، **الهلال**، ج2، من السنة الثامنة عشر (نوفمبر 1909م) ص 88-93.

وقد لقي الأغنياء انتقاداً لاذعاً من العلماء لمّا بدأوا باستقدام المربّيات الأجنبيّات أو المعلّمات في بيوتهم، بسبب ما يؤدّي إليه من تعليم الأولاد عادات الكفّار ولُغاتِهم[95]. بل قد بلغ من محافظة الشعب على عاداته وتقاليده حدّاً حمله على أن يوجّه إلى هؤلاء المُتْرَفين انتقادات لاذعة أخرى، بسبب ما بدأوا به من استعمال المِلْعَقَة والشَّوْكَة والسكّين على موائدهم، إضافة إلى غير ذلك من العادات التي استقدموها من الغرب مع حركة التنظيمات، ممّا يدلّ دلالة واضحة على حرص الشعب في الحفاظ على كيانه الاجتماعي، حتى لا يذوب في بوتقة الحضارة الغربية.

غير أنّ الأعمال التي جرت في عهد السلطان محمود الثاني، والتي اتَّسمت بفتح الأبواب أمام الغرب وعاداته، ومحاولاته الجادّة في هذا الصدد، أثّرت في الشعب تأثيراً سلبيّاً، أدّى به مع مرور الأيّام إلى الابتعاد عن الإسلام وقِيَمِه وعادات المجتمع وتقاليده.

فقد بدأ في عهده السماح بشرب المُسْكرات في المراسم، وبتعليق صور السلطان في دوائر الدولة، وبتوثيق الصّلات مع الدول الغربية[96]، واقتباس مظاهرها الخارجية في الأكل والشرب واللبس[97]. وقد جرى فرض قانون يوجب على الناس لبس الطربوش، ويفرض على العسكريّين أداء التّحيّة لصورة السلطان في المعسكرات، كما يتمّ أداء التّحيّة لذاته فعلاً[98]. وأصدر السلطان عبد المجيد بن السلطان محمود الثاني -الذي وَليَ الحكم بعد أبيه- قوانين مشابهة لما أصدره أبوه من قبل، فأصبحت الملابس والعادات الأجنبيّة -التي لم تكن تُرى إلّا في الأحياء التي يقطنها الأجانب- تنتشر في عدد من أحياء إستانبول، حتّى إنّ الجرائد اليوميّة بدأت تنشر صور الأزياء المتّبعة في

---

(95) Yusuf Hikmet Bayur. 1/45.

(96) Mümtaz Turhan. *Kültür Değismeleri*. Ist. Ilahiyat Fak. Yay. 1987.. Sy. 164.

(97) انظر: ستودارد، لوثروب. **حاضر العالم الإسلامي**، فصل: فتح الترك للقسطنطينية للأمير شكيب أرسلان، ط4، بيروت: دار الفكر، 1394هـ (1973م): 4/ 46.

(98) انظر: البحراوي. **حركة الإصلاح العثماني في عهد السلطان محمود الثاني**، مرجع سابق، ص 205.

أوروبّا[99]. ولمّا بدأ ذلك يظهر بين الناس شرع الوُعّاظ والخطباء في المساجد، يشنّون حملة على مروّجي تلك المظاهر المخالفة، من أزياء وعادات وأعمال وأخلاق، ويطلبون منهم إعطاء الدِّين مكانته ورِفْعته، كما كانت في عهود أسلافهم، وذلك بالمحافظة على أحكام الإسلام، والتَّحلّي بأخلاقه وآدابه، واطّراح التقليد الأعمى للغرب[100].

ويتّضح ممّا سلف أنّ عصر السلطان محمود الثاني كان تمهيداً لِما أُطلق عليه «التنظيمات العثمانية»، التي حرص الذين أصدروها على أمور كثيرة مخالِفة لمبادئ الإسلام وأحكامه. ومن أبرز ما أعلنوه المساواة بين المسلمين وغيرهم في الحقوق والواجبات. وبذلك أُلغي مفعول القانون الخاصّ بغير المسلمين، ولم يعد هؤلاء يرتدون ما كانوا يلبسونه من قبل من ملابس خاصّة بهم[101]. وافتُتحت أمام أولاد غير المسلمين الطريق للدخول في الكلّيات العسكرية، ودخول كلّية الطبّ وغيرها. وحصل بذلك نوع من اندماجهم بأولاد المسلمين، وكان من نتيجته التأثير في عادات المسلمين وتقاليدهم، إضافة إلى تأثير المدرّسين الأجانب المستقدمين في تلك المؤسّسات.

وهكذا نرى أنّ عهد التنظيمات أدّى إلى غلبة الاتّجاه الوافد على الاتّجاه السائد المحافظ، في كافة النواحي الثقافية والاجتماعية والسياسية، وإن لم يظهر هذا التأثير بشدّة إلا بعد مدّة، وبخاصّة في نهايات عهد السلطان عبد الحميد الثاني.

---

(99) Ahmet Hamdi Tanpinar. *19. Asir Türk Edebiyati Tarihi*, sy. 131.

(100) Yavuz Bahadiroğlu. *Osmanli Padisahlari Ansiklopedisi*. Ist. Yeniasya Yay. 1988, Yay. 1988: 3/651.

(101) Tülay Reyhanli. *Ingiliz Gezginlerine Göre Ankara: Kültür ve Turizm Bakanliği*, 1983, sy. 69-70.

الباب الأول

اتجاهات الثقافة في تركيا
في القرن الرابع عشر الهجري

الفصل الأول

اتجاهات الثقافة السائدة

أولاً: الاتجاهات المحافظة

لعلّ من أهم العوامل التي كوَّنت الاتجاهات وساعدت على بقائها واستمرارها، الفكرة التي راجت في أنحاء العالم الإسلامي بتوقف حركة الاجتهاد. فقد أدت هذه الفكرة إلى قضاء العلماء أوقاتهم بشرح كتب الأقدمين وعمل التذييلات والحواشي لها، مما ضيّق نطاق فكرهم في مجال معيَّن محدود لا يتجاوزونه، وأدى ذلك -مع الظروف التي كان يمر بها العالم الإسلامي من الهجوم الصليبي المستمر، وظهور فلسفات وآراء منافية للإسلام داخل المجتمع الإسلامي- إلى نشأة أجيال يرون الحفاظ على التراث الإسلامي وإبقائه على الصورة التي كان عليها، دون زيادة أو نقصان، مع المعارضة لكل مَن يحاول التطرّق إلى الاجتهاد أو الدعوة إليه. . . كما سيأتي تفصيل ذلك في هذا المبحث الذي يتناول تعريفاً بالاتجاهات المحافظة، وصِلتها بالتعليم وموقفها من الحضارة الغربية السائدة آنذاك، ووجهة نظرها في الاجتهاد في الفقه الإسلامي.

التعريف بالاتجاهات المحافظة:

الاتجاهات المحافظة اصطلاح ظهر في الفترة الأخيرة حين تعدّدت الاتجاهات بين ملتزم بالإسلام وغير ملتزم به على نحوٍ صحيح، أو خارج عنه ومعارض له. ويراد بهذا الاتجاه في اصطلاح الاجتماعيين قيام الشخص أو الجماعة بالحفاظ على النظام الاجتماعيّ والاقتصاديّ والثقافيّ للمجتمع الذي

يتبع له[1]، رافضاً جميعَ ما يعرّض النظامَ للتغيير أو التبديل، ولو في جزئيّة صغيرة من مناحي حياة المجتمع، بُغْيَةَ الحفاظ على كَيانِه من الاضمحلال وعلى وحدته من التفكّك والانحلال، كما يدّعي أصحاب هذا الاتجاه.

ويصنِّف بعضُ الباحثين ضمن هذا المعنى مصطلحات أخرى، يرون فيما بينها -من حيث المدلول- الترادفَ والتوافق، منها:

1 - العُرْفية[2]: وهي اسم جامع للمذهب الذي يرى الحقيقة في الماضي، أو يتحسّر عليه[3].

2 - التقليد: وهو -في اصطلاح الفقهاء- أخذُ القول من غير معرفة دليله[4].

ويَقصِد الباحث بالاتجاهات المحافظة هنا: التزام أصحاب هذا الاتجاه بالإسلام عقيدةً وعبادةً وسلوكاً، والمحافظة عليه حفاظهم على حياتهم، وهم أولئك الذين أدى التزامهم بالدين -حسب فهمهم- إلى رفض ما يأتي من الغرب رفضاً مطلقاً، ولو أدَّى ذلك إلى اضمحلالهم وتقهقرهم، لأن الوافد من الغرب على إطلاقه -في نظرهم- ليس فيه خير للمسلمين، ولا يقصد تحضّر المجتمع الإسلامي وترقيته، بل يهدف إلى محاولة إبعاده عن دِينه، مستخدماً في ذلك ما يسمّيه وسائلَ التحضّر. ويرى أصحابُ هذا الاتجاه من جهة أخرى أنّ الإسلام مكتمل، وفيه كلّ ما يحتاج إليه المجتمع، وهو قادر على الوقوف في وجه كل جديد، كما أنه يمتاز بمبادئه وأنظمته في مختلف مناحي الحياة عن الأنظمة البشرية.

---

(1) Ali Bulaç. *Çağdas Kavramlar ve Düzenler*. Ist. Düsünce Yay. 4. Baski, 1979, sy. 199.

(2) يعرّف الجرجاني العرفَ بقوله: «ما استقرَّت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول». ويجعل العادة مرادفاً له فيقول: «وكذا العادة، وهي ما استمرَّ الناس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرّة بعد أخرى». **التعريفات**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة. بيروت: عالم الكتب، 1407هـ، ص 194.

(3) Orhan Hançerlioğlu. *Felsefe Sözlüğü*. Ist: Remzi Kitapevi, 4. Basim, 1977, sy. 109.

(4) الحجوي، محمّد بن الحسن. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، تعليق: عبد العزيز القارى، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، 1397هـ، 2/ 411.

وهناك من يعطي للاتجاهات المحافظة تعريفات أخرى، فيقول فيها: إنها تلك الاتجاهات التي يتمسّك أصحابها بالإسلام والحضارة العثمانية، مع المحافظة على العادات والتقاليد، للحفاظ على شخصية الأمّة، في الوقت الذي فقدَ فيه هؤلاء القدرةَ على الوقوف في وجه الاتجاهات الجديدة، بسبب دفاعهم عن نظام ظهر بُطلانُه[5].

وفي هذا التعريف نَظَرٌ، ولا سيّما في الشطر الثاني منه، الذي يقول: «في وقت فقدَ فيه القدرة على الوقوف، ... إلخ». فإنّ ذلك لا يطابق الواقع، لسببين:

1 - قوّة التيّارات الوافدة، وما كانت تتلقّاه من دعم ماديّ وتشجيع معنويّ من مختلف التنظيمات والدول، وعدم السماح للاتجاهات المحافِظة بالعمل حسب إرادتها ورغبتها. فقد أدّى كل ذلك إلى ضعف بنيان الاتجاهات المحافظة، وعدم قدرتها على الوقوف في وجه التيارات الوافدة. فالضعف هنا ليس ذاتيّاً ولكنّه خارجيّ.

2 - تعليل فقد القدرة على التصدي للاتجاهات الوافدة، بدعوى دفاع أصحاب الاتجاه المحافظ (عن نظام ظَهر بُطْلانُه)، ولعلّهم يقصدون بذلك (الخلافة العثمانية)، وذلك غير صحيح. لأنّ الخلافة العثمانية -على الرغم مما صدر من بعض السلاطين من سوء القصد في الحُكْم- فقد كان بمقدورها الاستمرار في قوّتها ونفوذها، لو وُهبت رجالاً ذوي حنكة ودراية سياسية عالية، وإحاطة بما يجري حولهم من أحداث ومؤامرات، مهما بلغ من تكالب الدول الغربية عليها. وخير دليل على ذلك أنّ السلطان عبد الحميد الثاني[6]

---

(5) Hilmi Ziya Ülken. *Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri*, sy. 3.

(6) السلطان عبد الحميد الثاني بن السلطان عبد المجيد (16 شعبان 1258-1337هـ/ 22 أيلول 1842-10 شباط 1918م). حكم البلاد مدة ثلاث وثلاثين سنة (1293- 1327هـ/ 1876-1909م)، حسّن فيها أوضاعها من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبذل جهده في الناحية الثقافية. فافتتح كليّات ومعاهدَ علمية. وأنشأ سكّة حديد الحجاز، التي كانت فرعاً من سياسته للجامعة الإسلامية، بُغْية اتحاد العالم الإسلامي في وجه السياسة الغربية الاستعمارية. وقد أحرز نجاحاً جيّداً.

حين أمسك بزمام أمور الدولة، في الوقت الذي كان يُطلَق عليها اسم (الرجل المريض)[7] وجدها في حالة يُرثى لها، من ضعف مادي حيث أثقلت الديونُ كاهلَها، وضعفٍ معنويّ حيث المحن تتوالى عليها، وكانت مظاهر التفكك والانهيار تُرى في كثير من نواحيها، وبدأت عُقْدة الخوف من الدول الكبرى تقوى وتشتدّ، حتى كادت الدولة تصاب بالإحباط. ومع ذلك كله فقد استطاع بحنكته السياسية أنْ يحوِّل نزاعَ الدول على دولته إلى نزاع سياسي فيما بينها، كما قام بتحسين العلاقات مع ألمانيا، ما أغضبَ فرنسا بشكل خاص، وأدى بها إلى التقرّب إلى الدولة العثمانية، وكما حصل أيضاً من قبل في النزاع الذي جرى بين فرنسا وبريطانيا من جهة، وروسيا من جهة أخرى، بسبب استدعاء الدولة القوّات الروسية لإيقاف (محمد علي باشا) من احتلال مزيد من الأراضي العثمانية. فقد قامت فرنسا وبريطانيا بإقناع السلطان عبد الحميد الثاني بالتراجع بغية تقليل النفوذ الروسيّ. وأن يحسّن أوضاع الدولة ثقافيّاً واجتماعيّاً، وأن يجلس على كرسي السلطنة ثلاثاً وثلاثين سنة. فالنظام لم يكن -كما يدّعي أصحابُ هذا الرأي- باطلاً.

أما إن كان القائلون بهذا يرمون النظام المنبثق من الشريعة الإسلامية بهذا الزعم من أجل أن يروّجوا لمقولتهم، بأن الخلافة لا تصلح نظاماً للحكم، فإن ما يدحضه أن الخلافة الإسلامية من بعد عصر الراشدين قد استمرت قروناً عدّة بين قوّة وضعف وارتقاء وتقهقر، بَيْدَ أنها لم تنته، بل جمعت شملَ المسلمين ووحَّدت كلمتهم واستمرّت في تخويف أعدائهم. وإذا كنا نشهد اليوم تكتّلات ومحالفات دولية بين شعوب متباينة الأصول والمشارب، مختلفة الأديان والمذاهب، لا تجمعها إلا المصالح الاقتصادية، ومع ذلك فقد

---

(7) يذكر أن هذا المصطلح أطلقه قيصر روسيا «نيقولا الأول» (1825-1855م)، الذي كان على صداقة حميمة مع رئيس وزراء بريطانيا «أبردن»، بغية اقتسام الدولة العثمانية. انظر: ملّا، محمّد قربان نياز. **السلطان عبد الحميد الثاني وأثره في نشر الدعوة الإسلامية**، مكة المكرمة: مكتبة المنارة، 1408هـ، ص 26.

وقد حسب أولئك أن الدولة العثمانية في حالة احتضار، وأوشكت على السقوط، ولم يكونوا يتوقعون أنها ستجتاز محنتها أو يطول عمرها. ولذلك فقد اتفقوا على اقتسامها مبكّراً.

اتحدت، أفلا يكون الدِّين -وهو خير رباط وأوثقه- نظاماً صالحاً للحفاظ على كيان الأمة، وجمع شملها وتوحيد صفها، ووقوفها جبهة قوية في مواجهة تحديات أعدائها؟!

إلّا أنّ ما يؤخذ على الاتجاهات المحافظة قيامها ضد كل جديد، ورفضها إيّاه رفضاً مطلقاً. وقد أصبح ردّ الفعل -ضد الاتجاهات الجديدة- أقوى من الحفاظ على القديم، ولهذا السبب أيضاً فإنها تريد إحياء عادات وآراء بقيت قيد الكتمان في عمق الماضي[8]. فتطلّع أصحاب هذه الاتجاهات إلى الماضي وحسرتهم عليه كانا أقوى من نظرتهم إلى المستقبل والإعداد له في الحاضر، كما أنّ موقفهم من مستجدّات الحياة السائدة أضفى على دعواهم طابعَ عدم المسؤولية، بل أبعدهم عن أيّ إحساس بها مما جعل أحد المخالفين لهم من أصحاب الاتجاه العلمانيّ يقول عنهم: إنّ أصحاب هذا الاتجاه غير مسؤولين عن قضايا البلد (تركيا) الراهنة، لأنّ مفهوم المسؤولية لم يظهر في شعورهم بعدُ. ومع أنّهم يُلمّون بالقراءة والكتابة إلا أنّ ذلك لا يفيدهم[9] في فهم الأمور، وفي القيام بأعباء مسؤولياتهم وإيجاد الحلول الناجعة في القضاء على المشكلات الحاضرة.

وقد حاول أحد أصحاب الاتجاه التجديدي تصوير ذلك في مقارنة له بين المفتي والراهب فقال: «طوَّرت الدراسة الفقهية المستندة إلى الافتراضات مَلَكَة فكرية لدى المفتي [العالم]، وهو سوف يستخدم هذه المَلَكة في البحث عن [طرق] النجاة من حبل المشنقة، لا في التصور لتحقيق أهداف اجتماعية. أمّا الراهب فقد كان منفصلاً عن السياسة، مؤثّراً في الحياة الاجتماعية، مندوباً عن الكنيسة صاحبة الكلمة المسموعة. فكان وضعه يساعده على الوقوف في وجه الدولة، وعلى توجيه الشعب في صِلاته بها. أمّا المُفتي أو المدرِّس مع الشاعر والأديب، فلم يكونوا سوى فئة تصرف عليها الدولة وتغذّيها -منذ عهد السلطان محمَّد الفاتح-، ولم تستطع استمرار بقاء وجودها

---

(8) Erol Güngör. *Islamin Bugünkü Meseleleri*, sy. 214.

(9) E. Yakali. *Sark ve Garp Hastaliklari*. Forum Dergisi. Sayi: 98, Cilt: 9 (15 Nisan 1958), sy. 17-18.

إلا بالقيام في خدمة الدولة. [ولا يختلف عنهم] أصحاب التكايا والزوايا، ومن الصعب القولُ إنّهم قاموا بتطوير فكرٍ بديل، أو تكوين كيان مخالف عن السائد»[10].

تلك كانت حالهم وسط المجتمع الإسلامي في رأي هذا الباحث، من حيث إنه لم يكن لهم أي تأثير في المجتمع.

الاتجاهات المحافظة والتعليم:

كان تأخر التعليم في الدولة العثمانية من الأسباب المهمة، التي أدت إلى انتشار الاتجاهات المحافظة والجمود على القديم والتمسك به ورفض كل جديد. ولكن ثمّة أمر آخر ينبغي ذكره هنا وهو، أنّ اختلاف وجهة النظر -عَقَديّاً وفكريّاً- إلى الكَوْنِ والحياة والإنسان، بين العالَمين الإسلامي والغربي، وتقويم إنتاج كل منهما للآخر من خلال هذه النظرة، كانا من أهم أسباب النُّفْرة بين العالَمين، مما أدّى إلى رفض ما يرد من الغرب رفضاً مطلقاً.

ولمّا كان المنتسبون إلى المدرسة[11] -دون غيرهم- قد حملوا لواء الاتجاهات المحافظة، وقاموا في وجه الاتجاهات التجديدية والتيارات الوافدة، وعارضوا الاقتباسات الجزئية والكلية، فإن البحث سوف يركّز على هذا الجانب التعليمي في الدولة العثمانية، باعتباره سبباً مهماً في انتشار الاتجاهات المحافظة.

وللتقصّي عن أوضاع هذا الجانب من التعليم في مرحلة البحث، حيث

---

(10) Ismet Özel. *Tanzimatin Getirdiği Aydin* (Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi: 1/61- 62).

(11) «المدرسة» كلمة عربية اصطُلح عليها في الدولة العثمانية وتركيا، ذات مدلول معيّن ومحدود، يُقصَد بها المدارس الدينية، سواء أكانت للمراحل الدراسية الأولى والثانية (الابتدائية والمتوسطة والثانوية)، أم العالية (الجامعة وما بعدها). وللدلالة على مرحلة معيّنة يضاف إليها ذكر تلك المرحلة، فيقال المدارس الرشدية ويقصد بها الإعدادية، ومدارس الفاتح ويقصد بها المرحلة الجامعية بالاصطلاح العصري الحديث.

تطور فيها تطوراً نسبيّاً واتجه نحو الإصلاح والتنظيم، بعد انتقادات كثيرة وجهت إليه، ينبغي لنا الرجوع إلى الوراء لإجراء مقارنة بين الماضي ومرحلة البحث. ومن المحتَّم علينا ألاّ ننسى مسألة مهمّة، تُعَدّ في الحقيقة قضية مسلَّم بها وهي أنّ الدولة العثمانية كانت في البداية دولة عسكرية من الطراز الأول، ولم توفَّق في الجمع بين الحُسنيين: العلم والقوة.

إنّ التعليم في الدولة العثمانية -منذ نهايات القرن الحادي عشر الهجري الموافق السابع عشر الميلادي- لم يكن صالحاً لروح العصر ومتطلّباته، بل كان تقليداً للماضي تتوارثه الأجيال دون حذف أو إضافة. و«كانت المقررات الدراسية مَصوغة بعبارات غامضة مغلقة، يُشكِلُ على الطالب فهمُها وتولد لديهم المللَ منها بعد حين»[12]. بل ادَّعى بعض الباحثين أنّ هذه المقررات كانت بعيدة كلَّ البعد ممّا يفيد الدِّين والدنيا. فما كان تعليم ذلك ربحاً يفيد، ولا فوته خسارة. ولم تكن هناك علاقة لهذا العلم المقرر بالدين أو الدنيا، بل كان عبارة عن خيال وأوهام[13]. ولا يزال التعليم الديني -غير الرسمي في شرقي تركيا- الذي انحصر بشكل عام في الفقه واللغة، معتمداً على الحفظ، مستنداً على كلام السابقين وآرائهم، بعيداً كلَّ البعد عن الحياة العملية، منقطعاً عن العالَم الخارجي وما يجري فيه من أحداث ومستجدّات، حيث ينصبّ جهدُ الطالب والأستاذ -على السواء- على قواعد النحو والصرف. وكتاب (إيساغوجي)[14] لا يزال حتى الآن يعتبر أرقى الكتب العلمية في هذه الأوساط[15].

---

(12) Atay, sy. 29-30.

(13) Süleyman Uludağ. *Ictimai ve Dini Açidan Taklid Meselesi.* Fikir ve Sanatta Hareket Dergisi. Sayi: 8, Devre: 7 (Ekim 1979), sy. 5-11.

(14) إيساغوجي لفظ يوناني معناه الكليات الخمس. وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. وهو باب من الأبواب التسعة للمنطق. وقد صنّف فيه جماعة من المتقدمين والمتأخرين، المشهور المتداول هو المختصر المنسوب إلى الفاضل أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري (ت 700هـ). وقد سمي (إيساغوجي) مجازاً من باب إطلاق اسم الجزء على الكل، أو المظروف على الظرف، أو تسمية الكتاب باسم مقدمته.. وله شروح وحواش.. انظر: القسطنطيني، مصطفى بن عبد الله، المعروف بحاجي خليفة. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت: دار الفكر، 1402هـ: 1/ 206-207.

(15) Ali Bulaç. *Islam Aleminde Dusunce Sorunlari,* sy. 64.

وحالة التعليم الديني في الدولة العثمانية كانت سيئة «فما كانت المدارس الدينية في الآستانة (وبعض البلاد العثمانية) في الأدوار السابقة إلا صورة عن انحطاط التعليم، لا نور فيها إلا بقدر ما تخرج تلاميذ مهيَّئين لتولّي الوظائف الدينية، وقلَّ أن ظهر فيهم عالم كبير يُذكَر. فقد كان العالِم لديهم مَن يحسن النقل والاختصار والجمع. . »[16].

ويلخّص الشيخ محمّد عاطف الإسكيليبي -رحمه الله- الأسبابَ المباشرة التي أدّت إلى تأخر التعليم في الدولة العثمانية على النحو التالي:

1 - التخلّي عن نظام التخصص في فرع من الفروع.

2 - جعل عملية التعليم صعبة معقَّدة، وذلك بسبب ترك كتب الأوائل والاقتصار على الحواشي والشروحات.

3 - الاهتمام الزائد بعلوم الآلة وتضييع الوقت فيها، وفي المقابل إهمال العلوم الدينية مع التركيز على حفظ العلوم في السطور دون الصدور.

4 - تعرّض فئة العِلْميّة [العلماء][17] للضيق المادي، مما حدا بطلابهم الأذكياء على الجري وراء لقمة العيش على حساب البحوث العلمية[18].

ومما يذكر من الأسباب التي قضت على عملية التفكير والروح الإبداعية، أنّ المدارس [المعاهد الدينية العالية] لم تكن حُرّة في اختيار أعضاء هيئة التدريس فيها. كما أنّ شيخ الإسلام كان يُختار من قِبل السلطان، الذي كان

---

(16) كُرْد علي، محمّد. **الإسلام والحضارة العربية**، ط2، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، 1950، ص331.

(17) كانت الهيئة الحاكمة في الدولة العثمانية -ما عدا السلطان- تتكّون من ثلاث فئات، هي:
أ- العِلْمية ويُقصد بها فئة العلماء.
ب- السَّيْفية ويُقصد بها الجيش وما يتعلق به من أمور.
ج- القَلَمية ويُقصَد بها القائمون على تسيير أمور الدولة في مختلف الدوائر الحكومية.
حول هذا الموضوع انظر:
Samiha Ayverdi. *Türk Tarihinde Osmanli Asirlari.*

(18) Iskilipli Mehmet Atif. *Ictihad ve Ilmi Seviyenin Düsüsü* (Türkiyede Islamicilik Düsüncesi: 1/271- 272).

يختار أيضاً عضو هيئة التدريس، أو يوكَل أمر اختياره الى الصدر الأعظم، أو غيره ممن لم يكن له انتساب العِلمية. وينطبق على العزل من المنصب ما ينطبق على الاختيار والتعيين، مما لا يمنع حدوث أي تطور في التفكير العلميّ[19]. إلا أنّ أهمّ ما يوجَّه إلى أهل العلم في الدولة من انتقادات، يمكن إرجاعه إلى عدم الاهتمام على الروح العلمية الإبداعية ممن لديهم القدرة على ذلك، وعكوفهم على الكتب القديمة، وإهمال الجانب العلمي الذي حصل في الغرب مع ما فيه من تقدم وارتقاء مادي. لذلك فمسؤولية تأخر العالم الإسلامي في عدم نقل الصالح من تلك العلوم إلى المجتمع تقع على عاتق العلماء بالدرجة الأولى. وهناك من الباحثين[20] مَن يرى أنّ الشعب يشارك العلماء أيضاً في هذه المسؤولية، إذ كان من الواجب عليه أنْ ينبِّه العلماءَ للقيام بمُهمَّتهم النبيلة في الأمّة. لكن الذي حدث هو أنّ بعض هؤلاء العلماء شغلوا أنفسهم بتأييد الحاكم فيما يقولُ أو يفعلُ، طمعاً في المنصب الذي يجُرُّ عليهم رزقاً ماديّاً وفيراً. وفي الوقت نفسِه كان يرى آخرون منهم أنّ عدم توجيه النقد للحاكم هو الصواب. ولذا فقد كانت فئة العلماء البارزين العاملين في المناصب العالية في الدولة، أكثرَ فئات المجتمع ضماناً للعيش الرغيد والرزق الوفير والإعفاء من الضرائب. وقد ساعدهم ذلك على تجميع ثروات ضخمة[21] وإحلال أولادهم محلّهم عند تركهم العملَ بسبب سنّهم، أو توظيف هؤلاء الأبناء في مناصبَ أخرى وإن لم تكن لديهم الأهلية لذلك. وهذا -حسب ظنّي- خاصّ بفئة العلماء العاملين في المناصب العالية، مثل المشيخة الإسلامية. ويذكر - في هذا الصدد - أنّ تسعة من عشرين من الذين تبّوؤوا منصب (شيخ إسلام) عملوا ما بين (999-1071هـ/ 1590-1660م)، وأربعة فقط من ثلاثين منهم عملوا ما بين (1113-1163هـ/ 1702-1750م) كانوا من عامة الشعب، أمّا أكثر هؤلاء فكانوا من أبناء ذوي

---

(19) Hüseyin Hatemi. *19. Yuzyilda Medreseler* (Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi): 2/501-502.

(20) Ilber Ortayli. *Gelenekten Geleceğe*, sy. 27.

(21) Ilber Ortayli, sy. 25.

المناصب سابقاً، أو من أقاربهم ذوي النفوذ في الدولة[22]. وهذا ما يفسّر لنا أنّ ظاهرة إهمال الأهلية العلمية والعملية، والمقدرة الفكرية الإبداعية لدى اختيار مَن يقوم بأكبر منصب في الدولة يُعنى بالعلم، يُعَدّ من أهم الأسباب التي أدّت إلى الانحراف عن فهم الإسلام، وانحسار مقوّماته التصوّرية في معانٍ ضيّقة ومدلولات محدودة.

وقد وقفت فئة العِلمية موقفاً صارماً ضد الإصلاحات الجديدة في الدولة، وبخاصة تلك الإصلاحات التي كانت ترى أنّها ستؤدي إلى إضعاف شأنها وتقليل نفوذها[23] في المجتمع. ولم يكن هذا الرفض المطلق للإصلاحات التي يُراد إجراؤها مستنداً إلى دليل عقليّ أو نقليّ. إضافة إلى ما رافق ذلك من الإصرار على الخطإ وبخاصة عدم الاعتراف بانحطاط التعليم يوماً بعد يوم. وكان هذا الموقف من العلمية يتمشى مع الاتجاه السائد في الدولة، وهو الاهتمام بالجيش دون غيره. «فلو عُني العثمانيون بالتعليم عنايتَهم بالجيش منذ القديم لَمَا وصلت أصقاعهم إلى ما وصلت إليه من الجهل، ولَمَا صار المسلمون في أيامهم إلى الانحطاط المبكر»[24].

وهنا قد يرد اعتراض مؤدّاه أنّ إهمال الدولة التعليمَ الدينيّ يعود إلى عهد التنظيمات عندما قامت باقتباس القوانين الغربية، واهتمّت بفتح المدارس والكليّات على النمط الغربي[25]، ومكّنت المُوالين للغرب من تولّي زِمام أمور المسلمين، مما أدّى إلى التحوّل عن التعليم الديني[26]، وقد نتج عن ذلك الانحطاط والتخلف وعدم الاستفادة من المعطيات الحضارية.

وهذا الاعتراض وإن كان صحيحاً في نفسه، إلا أنّ التعليم الديني حتى في عهود اهتمام الدولة به، لم يتجاوز توريث ما كان سائداً من قَبْلُ من علومٍ

---

(22) المرجع السابق، ص 25.

(23) Serif Mardin. *Tanzimat ve Ilmiyye*. Forum Dergisi. Cilt: 5. Sayi: 49. (1 Nisan 1956), sy 9-10.

(24) علي، محمد كُرْد. **الإسلام والحضارة العربية**، مرجع سابق، ص335.

(25) Muallim Cevdet. *Mektep ve Medrese*, sy. 111.

(26) Iskilipli: 1/272.

ومناهجَ وأساليبَ إلى الأجيال المتعاقبة دون الأخذ بما يقتضيه الواقع من إصلاح، وذلك في الوقت الذي كانت فيه المعرفة الإنسانية تتطور وتتقدمُ لإشباع حاجات الناس. إذ لم تظهر فئة من العلماء أصحاب البحوث العلمية الرصينة، الذين يسعون بهذه البحوث إلى ترقية الدولة وجعلها في مصافّ الدول الحضارية المتقدمة، ولا سيّما بعد أن دبَّ الضعف والفساد في جسمها منذ نهاية القرن الحادي عشر الهجري الموافق لبداية القرن الثامن عشر الميلادي. يضاف إلى ذلك أنّ فئة العِلمية التي كان لها أثر بارز من قبل في الموازنة بين السلطة الحاكمة والإنكشارية قد فقدت أهميتها بانحلال الثانية (عام 1241هـ/ 1826م)، وبذلك انفردت السلطة في الحكم دون منازع، مما أثَّر سلباً على مقدَّرات الدولة(27).

وقد قام بعض المنتسبين للعِلمية بإجراء إصلاحات في نظام التعليم الديني، بغية القضاء على الجمود وتحريك الروح في العقول، إلا أنّ هؤلاء كانوا يقابَلون على الغالب بالاعتراض والرفض، مع أنّ تلك الإصلاحات الحديثة في التعليم الديني التي كانوا يرغبون في الأخذ بها، لم تكن تتجاوز الوصول إلى مستوى المدارس الحكومية التي نشأت قبيل حركة التنظيمات وبعدها.(28)

وابتداءً من العام 944هـ/ 1538م وحتى العام 1256هـ/ 1840م حاول السلاطين إجراء إصلاحات في نظام التعليم والدراسة، وكيفية انتخاب المعلِّمين، والنظر في المقرَّرات الدراسية -حيث أصبح الإعلان عن إجراء إصلاحات في التعليم عادةً متَّبَعة بعد ارتقاء السلطان العرشَ-(29) لكن تلك الإصلاحات لم تكن ناجحة، ولم تدفع الدارسين والمعلمين إلى الإبداع العلميّ، نظراً لعدم إلمام السلطان بالنواحي التي تحتاج إلى الإصلاح من جهة، ووجود فجوات في تنفيذ القرارات المتخذة من جهة أخرى. ومن هذه الفجوات استثناء فئة من الطلاب -أبناء أو أقارب المُقرَّبين إلى السلطان- من

---

(27) Tanpinar, sy. 72.

(28) Ismaili Hakki Baltacioğlu. *Dine Doğru*. Ank. Unv. Ilahiyat Dak. Dergisi. Sayi: 1-4, cilt: 5 (1957) sy: 44-59.

(29) Atay-sy. 175-184.

تنفيذ تلك القرارات فيهم، لمجاملة آبائهم أو التقرّب إليهم. وكان لذلك تأثير سلبي على الطلاب الآخرين. وأهم من ذلك كلّه ما أدّى إليه من عدم التشجيع على الروح العلمية الإبداعية المخلصة، فقد أصبحت للمدارس الدينية وظيفة معينة لا تتعدّاها، وهي تخريج مَن يتولّى الوظائف الدينية، لا مَن يتعلّم للعلم ذاته.

ومما يجدر ذكره هنا أنّ الإعلان عن الإصلاحات في التعليم كان يجري في بداية أمره وحتى عهد التنظيمات على يد السلاطين -كما سبق-، ثمَّ أصبح العلماء يَتّهمون السلطات بعدم القيام بإجراء الإصلاحات اللازمة في التعليم. وكان ذلك بسبب ما رأوه من تحوُّل هذه السلطات إلى الاهتمام بالمدارس الحديثة القائمة على النمَط الغربي، وإهمال المدارس الدينية.

وكان اتهامهم هذا بمثابة اعتراف منهم بالعجز أمام التيارات الغربية، التي بدأت تَفِد من خلال هذه الإصلاحات. ذلك أنّ انغلاق العلماء على أنفسهم حالَ بينهم وبين معرفة ما يجري من أحداث وتطورات في العالَم بعامّة وفي العالَم العَربي والإسلامي بخاصة. ولم يكن لهم أيّ إلمام بما كان يجري حولهم من مذاهب وأفكار وحركات وتيارات سياسية واجتماعية خطيرة[30]، مثل المادية والداروينية[31] والماسونية والصهيونية[32].

---

(30) Uludağ, sy. 5-11.

(31) الداروينية: حركة فكرية تُنسَب إلى الباحث الإنكليزي «تشارلز داروين». وتدور هذه النظرية حول عدة أفكار وافتراضات، منها: أن أصل الكائنات العضوية ذات الملايين من الخلايا كائن حقير ذو خلية واحدة، وأن تطور الحياة في الكائنات تتدرج من الأحط إلى الأرقى، وأن الطبيعة وهبت الأنواع القوّية عوامل البقاء والنموّ والتكيّف مع البيئة، لتصارع الكوارث وتتدرّج في سلّم الرُّقيّ، مما يؤدّي إلى تحسنٍ نوعيّ مستمر، ينتج عنه أنواع راقية جديدة كالقرد، وأنواع أرقى تتجلى في الإنسان، في حين أننا نجد أن الطبيعة قد سلبت تلك القدرة من الأنواع الضعيفة، فتعثرت وزالت، إلخ. وقد ظهر بطلان هذه النظرية، فاضطرب أتباعها أمام هذا النقد العلمي، فخرجوا بأفكار جديدة تدعيماً لها وتدليلاً على تعصبهم الشديد، فأجروا سلسلة من التعديلات.. انظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة المُيسَّرة في الأديان والمذاهب المعاصرة. ط2. الرياض: الندوة، 1409هـ، ص 211 وما بعدها.

(32) الصهيونية: حركة قصدت إلى قيام دولة يهودية على غرار الدولة القديمة التي قضت =

ولم يكن موقف العلماء من العلوم والمعارف التجريبية، أحسن حالاً من العلوم والمعارف الإنسانية الأخرى، فقد انصرفوا عنها وعارضوها بحجة أنها وافدة من الغرب. وقد أدّى تقصير العلماء فيها وفي غيرها من العلوم، التي تحتاج إلى إعمال العقل فيما استجدّ في الحياة المعاصرة من تطوّرات وبيان موقف الشريعة منها، إلى نوعٍ من الفوضى الفكرية أولاً، ثم انتشار الفكر المادي على نطاق واسع ثانياً، ثم غلبته من بعدُ على الاتجاه الفكري السائد، وغاب بسبب ذلك كله عن الساحة الفكرُ الإسلاميّ المستنير، ولا سيما بعد نشوء الجمهورية.

من أجل هذا عاتب «محمّد عاكف»* -رحمه الله- العلماءَ لإهمالهم في

= عليها (الروم). وقد ظهرت الصهيونية بهذا المصطلح السياسيّ في الربع الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي، على يد اليهودي الروسي «ناتان برن بوم» (1864-1937م)، وذلك في العدد الصادر في 1/ 4/ 1890م من المجلة التي كان يصدرها بعنوان «أخلص نفسك بنفسك».. انظر:

Mim Kemal Öke. *Kutsal Topraklarda Siyonistler ve Masonlar*, sy. 33-34.

ومن أوائل مَن تزعَّم هذه الحركة واشتهر بها «تيودر هرتزل»، الذي دعا في نهايات القرن التاسع عشر الميلادي إلى أول مؤتمر صهيوني دولي، عقده في (بازل) بسويسرا، وقرر تكوين منظمات صهيونية في البلاد التي يوجد فيها عدد كافٍ من اليهود.. وقام من بعده زعماء آخرون، وتعاقبت المؤتمرات، وتحمَّس لها يهود شرقي أوروبا، وأمدَّها بالمال يهود أمريكا. وجاء وعد «بلفور» المشؤوم عام 1917م، الذي وعدت فيه (إنكلترا) اليهودَ بتكوين وطن لهم في (فلسطين)، والقيام بمساعدة فعّالة لهم في هذا السبيل. فشكّل اليهود خطراً كبيراً على المسلمين، وذلك بإعلان الدولة اليهودية في 14 مايو 1948م، وكانت الدول العظمى وراء هذا القيام.. وقد استمر الكيان الصهيونيّ في توسعاته الاستعمارية، فأنشأ كثيراً من المستوطنات الصهيونية داخل فلسطين المحتلة، وعمل على التوسع بهجرة اليهود من كلّ مكان، وكثف جهودَه في الفترة الأخيرة لتهجير اليهود في كل من (روسيا) و(أثيوبيا).

(*) محمّد عاكف بن محمّد طاهر (1290-1355هـ/ 1873-1936م) أنشأ مع «أبو العلا ماردين» و «أشرف أديب» مجلة (سراط مستقيم) الإسلامية. سافر قبل نشوب الحرب الأولى إلى مصر والحجاز (1913م)، ثم عمل في عدة وظائف في هذه الفترة.. رَشَّح نفسه في المجلس الوطني التركي نائباً عن ولاية (بُورْدُورْ Burdur) وعمل فيه مدة، ثم انتقل إلى استانبول (1923م) فأقام فيها. وقد أرسل إليه «عباس حليم باشا» يدعوه لزيارة مصر، فسافر إليها ثم رجع إلى إستانبول حيث توفي بعد فترة وجيزة. من أهم مؤلفاته =

التصدي لما كانت تقوم به الجمعيات التنصيرية في العالم الإسلامي من عمل دؤوب، وبخاصة جمعية «دومينيكان»[33] وجمعية «فرنسيسكان»[34] وغيرهما من الجمعيات التي أُنشئت بهدف العمل التنصيريّ بين المسلمين، لزعزعة العقيدة الإسلامية. وله في ذلك قصائد ومقالات معروفة[35].

موقف الاتجاهات المحافظة من الحضارة الغربية:

لعلَّ من أهم الأسباب التي أدّت إلى عدم الأخذ بالنافع المفيد من العالم الغربيّ، هو تأثير الحروب التي دامت زمناً طويلاً بين المسلمين والنصارى. فقد أدّى هذا التأثير إلى قيام الطرفين باتخاذ الإجراءات الكفيلة بالحيطة والحذر، من كل مؤثر من الطرف الآخر، وبلغ ذلك درجة التعصب. ولا تزال الشعوب الغربية على تعصّبها القديم ضد الشعوب الإسلامية بصورة لا تقلّ عن السابق، إن لم تكن في بعض المواقف أشد من قبل. أمّا العالم الإسلامي -الذي اخترقه الغرب لعوامل عدة- فقد استمر على الصعيد الشعبي العام في

= ديوانه الذي سمّاه (صفحات)، و (خطبه)، وبعض الترجمات: مثل دفاع الشيخ محمّد عبده ضد هجوم «هانوتو»، المرأة المسلمة لفريد وجدي، الردّ على الكنيسة الأنغليكانية لعبد العزيز جاويش وغيرها... إضافة إلى المقالات الكثيرة في مختلف المجلاّت الإسلامية ونشيده الوطني المقرر منذ 12 مارس 1921م ما زال النشيدَ الوطني لتركيا. Vehbi Vakkasoğlu. Mehmet Akif, sy. 17.

(33) جمعية دومينيكان: من الطرق الكاثوليكية، أنشئت على يد القديس «دومينيكوس» عام 1206هـ. واسم الجمعية الرسمي «الرهبان الوُعّاظ»، وكان عمل الأعضاء الأصل هو الوعظ Meydar Lorosse: 3/827.

(34) فرنسيسكان الاسم الذي يُطلَق على أتباع الطريقة التي أنشأها القديس «فرنسيسكو» عام 1209م. وهذه الطريقة تنقسم اليوم إلى ثلاثة أقسام:

1 - الفرنسيسكان الأصل.

2 - الكابوشيون.

3 - الكونونتؤال.

وتقضي تعاليم الطريقة أن يكون أتباعها واعظين وشحّاذين في الوقت نفسه، وأن يتمتعوا بالحياة، ولا ينغلقوا على أنفسهم في الأديرة. للتفصيل انظر: المرجع سابق، 4/ 836.

(35) M. Akif Ersoy. *Safahat*, sy. 156.

موقفه الرافض ضد أي مؤثر غربي، حتى أثناء اضطراره لإظهار ضعفه وعجزه[36].

وقد ألقى «سعيد حليم باشا»[37] باللائمة على أوروبّا الصليبية في تأخر الشرق عن ركب الحضارة، بسبب التعصب المقيت، حيث استجابت الشعوب الأوروبية لمطالب الرؤساء الدينيين والسياسيين في القضاء على كل مَن لا يَدين بالنصرانية. وكان من شأن هذا أن انعدم التوازن السياسي والاجتماعي في مسار الحضارات المختلفة. وكان تأثير ذلك في الشرق الأدنى أكثر من غيره، بسبب قربه من أوروبّا وتملّكِه كنوزَ المعرفة. ولمّا رأى العالم الإسلامي استمرار هذه الحروب الصليبية، وإصرار الغرب على محو أيّ نفوذ إسلامي، ومحاولة القضاء عليه، حاول تسخير جميع الطاقات الموجودة لديه في صدّ هذه الهجمات. وكان لا بدَّ له في معركته للمحافظة على وجوده أنْ يهادِن كثيراً من القوى الداخلية، وأنْ يقضي على بعض الأوضاع السيئة. ففرَضت ظروفُ استمرار تلك الحروب الصليبية المختلفة على المسلمين طاعةً عمياء لأولياء الأمور دون قيد أو شرط، ولم يكن بعض هؤلاء أهلاً لذلك، فقد استغلّوا هذه الظروف في صرف أوقاتهم في الملذّات، ممّا حدا بالشرق الرجوع إلى الوراء[38] أو على الأقل عدم التقدم إلى الأمام. وفقَدَ بذلك المقدرة الحضارية المطلوبة.

---

(36) Hilmi Ziya Ülken. *Türkiyede Çağdas Düsünce Tarihi*, sy. 18.

(37) سعيد حليم باشا (1279-1340هـ/ 1863-1921م) حفيد محمّد علي باشا والي مصر. وذهب إلى استانبول (1888م) فعُيّن عضواً في مجلس شورى الدولة. اضطر إلى الرجوع إلى مصر ثم السفر إلى أوروبا لعلاقته بحزب تركيا الفتاة. وقد رجع إلى إستانبول بعد خَلْع السلطان عبد الحميد الثاني، فأصبح رئيس شورى الدولة (1912م) ثم صدراً أعظم (1913م). استقال من منصبه (1917م) لمّا رأى تدخّل الاتحاديين في شؤون وزارته واتخاذ قرارات دون الرجوع إليه. سافر إلى (رومانيا) عام 1921م، فقُتِل برصاصة أَرْمنيّ. له كتيّبات قيّمة في النظرات السياسية الإسلامية كتبها باللغة الفرنسية. يُعَدّ سعيد حليم باشا من أوائل مَن نادى بضرورة التجديد والاستفادة من الحضارة الغربية وأَسْلَمةِ العلوم.
Ismail Kara. *Türkiyede Islamcilik Düsüncesi*: 1/75-76.

(38) Said Halim Pasa. *Buhranlarimiz*. sy. 155.

إنّ تعصّب العالم الغربي لصليبيّته، ومحاولاته المستمرة في استعمار العالم الإسلامي، وما كان يُكنّه للمسلمين من كراهية، وَلَّد في قلوب المسلمين الحذر من كل جديد وافد من الغرب، والنظر إليه نظرة شكّ وريبة. ومن أمثلة ذلك ما ظهر من رفض العلماء دخول المطبعة إلى الدولة العثمانية، حيث تأخر دخولها قرنين من الزمان. ولم تدخل في عام 1140هـ/ 1727م[39] بشكل رسميّ إلا بعد جهد جهيد، وبعد الموافقة على شروط العلماء في عدم طبع الكتب الدينية، وذلك حتى لا يحدث فيها أيّ تحريف[40].

ويذكر بعض الباحثين في هذا الموضوع أنّ رفض العلماء لدخول المطبعة كان بسبب وجود عشرين ألف خطاط في استانبول وحدها[41]. فكان دخول المطبعة سيؤدي إلى القضاء على مصدر رزقهم، ويسبِّب ذلك مشكلة اجتماعية واقتصادية. ولكن الذي يجعل هذا التعليل مرجوحاً هو أنّ أوضاع الدولة الاقتصادية في ذلك الوقت كانت حسنة، بل رائعة. ويكفي دليلاً على ذلك أنّها كانت القوة العظمى بين الدول الكبرى آنذاك. وفي ذلك ما يؤيد وجهة النظر التي تَرُدّ واقعة رفض دخول المطبعة إلى كونها وافدة من الغرب. والسبب الأساس في ذلك لا يكمن في رفض العلماء للمطبعة، وإنما في رفض المجتمع العثماني المحافظ، إذ إن تقاريظ مجموعة من العلماء بما فيهم شيخ الإسلام، يدّل على عدم معارضتِهم المطبعةَ.

هذا. . وقد رفض «جودت باشا»[42] الحضارةَ الغربية، فقد زار العالم

---

(39) انظر: سليم نزهت: تاريخ الطباعة في تركيا. ترجمة وتعليق: سهيل صابان. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1413هـ / 1993م. ص 27-28.

(40) إنّ أُولى الكتب المطبوعة في مطبعة «إبراهيم متفرقة» -وهي أول مطبعة تركية أنشئت في الدولة العثمانية- هي الكتب اللغوية، حيث طبع معجم (وان قولي) وهي ترجمة لـ(الصحاح) للجوهري، ثم الجغرافية، حيث طبع (تحفة الكبار في أسماء البحار) لـ «كاتب جلبي»، ثم التاريخية، حيث طبع (ترجمة تاريخ سَيّاح: أفغانستان). للتفصيل عن بواكير الطباعة التركية انظر: المرجع السابق، ص 68.

(41) من خلال مقابلة الباحث شخصياً مع الأستاذ محمّد جتين (Mehmet Çetin) في أنقره في 17/ 10/ 1990م.

(42) أحمد جودت باشا (1237-1312هـ/ 1822-1895م) من مواليد (لوفجا) في بلغاريا. =

الغربي واطّلع على نُظُمه بعامة، والسياسية منها بخاصة، ودافع عن النُّظُم الإسلامية التي تفوق ما عليه الغرب. لأنّ الإسلام بخلاف العالم الغربي لا يفرّق بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، بل تجتمع السلطتان في يد خليفة، هو أول شرط للحفاظ على الوحدة الاجتماعية(43).

أما آراؤه في دُنُوِّ أجل الدولة ومسيرها نحو الاضمحلال والزوال فمستلهمة من فلسفة ابن خلدون في التاريخ. الذي يرى أنّ لكل دولة أجلاً محدوداً لا يتعدّاه. مثل الإنسان، يمرّ بمرحلة الطفولة ثم النضج ثم الشيخوخة. وكما أنه لا يمكن إرجاع الدولة العثمانية، التي أكملت مراحلها إلى مرحلة النضج من جديد، فكذلك لا يمكن اقتباس أيّ أصل غريب عنها، أو الرجوع إلى حلول منافية لتكوينها وهي في هذه المرحلة(44). ولذلك فلا يفيدها التقرّب من العالم الغربي ونقل حضارته.

ومما يدل على إصراره على القديم، تمسّكه بالعادات والتقاليد، واعتراضه الشديد على تغيير أي جزء منها، فقد رأى أن القيم الاجتماعية ينبغي أنْ تبقى ثابتة، ولحرصه الشديد عليها فقد رفض الحضارة الغربية رفضاً مطلقاً، لأنّها في نظره تؤدي إلى ذَوَبان الشخصية(45).

موقف الاتجاهات المحافظة من الاجتهاد في الفقه الإسلامي:

توقّفت في الدولة حركة الاجتهاد في الفقه، بحُجة عدم وجود المجتهد

= درس في إستانبول وتعلّم فيها اللغات العربية والفارسية والفرنسية. توظف في سلك التعليم ثم انتقل إلى مكتب الترجمة، فترجم (مقدمة ابن خلدون) وكتب تاريخه الشهير (تاريخ جودت)، وقد أكمله في ثلاثين عاماً (1854-1885م)، توظّف في مناصب عالية. وبعدها تفرّغ للعلم، من أهم مؤلفاته سوى ما ذُكِر: (1853-1887م)، **مجلة الأحكام العدلية**، 16 مجلداً (1868-1876م)، **قصص الأنبياء وتاريخ الخلفاء** (1884-1889م) وغيرها من الكتب. انظر: Ihsan Isik, sy. 7-8.

(43) Islamcilik Cereyani, *Fikir ve Sanatta Hareket Dergisi*. 7. Devre, Sayi: 5 (Temmuz 1979, sy. 5-10.

(44) Kamuran Birand. *Türk Düsüncesinde Avrupalilasma Hareketleri*. Ank Ünv. Ilahiyat Fak. Dergisi. Sayi: 1-4. Cilt (1957), sy: 96-102.

(45) Tanpinar, sy. 165.

المطلق[46] حيث «دُوِّنَ علمُ أصول الفقه، وقُعِّدت القواعد وفُرِّعت الفروع، بل افتَرضت أذهانُ كثير من الفقهاء قضايا متخيَّلة واستنبطوا لها حكماً، على احتمال أنْ تقع في وقتٍ مّا وفي بيئةٍ مّا، استعداداً للبلاء قبل نزوله»[47] وقد تم هذا في القرون الأربعة الأولى من الهجرة النبوية[48].

وقد رأى أصحاب هذا الاتجاه عدم الحاجة إلى المزيد من الاجتهاد، نظراً للغنى والوفرة في الأحكام الفقهية، إضافة إلى الإعجاب بتراث الفقهاء السابقين والتقصير في أنفسهم إذا قيسوا إليهم.

وكان القصد من تقييد حركة الاجتهاد بأصحاب المذاهب، ووضع شروط للمجتهد يكاد يكون مستحيلاً توافره في شخص واحد، هو الإبقاء على الوحدة الاجتماعية الإسلامية. ولم يكن للفقهاء من سبيل لتحقيق ذلك -حيث ظهر مَنْ يُنكر الأحاديث ويَتهم الرواة الثقات- إلا استخدام ما للشريعة من قوة ملزِمة مقيِّدة والاحتفاظ ببناء نظامهم التشريعي على أدقّ صورة ممكنة يضاف إلى ذلك أنّ ظهور التصوّف وتطوّره فيما بعد وتفريقه بين الظاهر والباطن، وتركيزه

---

(46) قسَّم العلماء المجتهد إلى أقسام، هي:
أ - المجتهِد المُطْلق: وهو الذي يستطيع استنباط الأحكام الشرعية جميعها، لتوافر الشروط فيه.
ب - المجتهِد المقيّد: وهو الذي تقيّد بمذهب معَيَّن. وهذا القسم أيضاً قُسّم إلى قسمين:
1. المجتهِد في المذهب.
2. المجتهِد في مسألة.. للتفصيل حول مراتب المجتهدين وتقسيمات المذاهب فيها، انظر: الزحيلي، وهبة. «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» (ضمن بحوث مؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام بالرياض في 1396هـ بعنوان: **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**)، الرياض: جامعة الإمام، 1404هـ، ص 191 وما بعدها؛ انظر أيضاً: حسين، محمّد صالح موسى: **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، دمشق: دار طلاس، 1989م. ص 27 وما بعدها.

(47) القرضاوي، يوسف. **شريعة الإسلام: خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان.** بيروت: المكتب الإسلامي، 1393هـ، ص 33.

(48) وهذا لا يمنع ظهور أفراد من المجتهدين على أزمان متباعدة في العالم الإسلامي، مثل ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم رحمهما الله تعالى.

على الباطن أدّى إلى عدم المبالاة بكل ما يتصل بالظاهر(49).

ولذلك فقد أقرّوا بسدّ باب الاجتهاد، ورأوا «أنّ أعظم خدمة يمكن إسداؤها إلى الأُمّة هي، أنْ يذيَّلَ ما كتبه الأوَّلون بحواشٍ وشروح»(50)، حتى أصبحت تلك الحواشي والشروح غاية لذاتها بعد أن كانت وسيلة لفهم المتن(51). ولهذا السبب أيضاً فقد توقَّف الفقهاء عند عبارات المصنّفين واضطربت الآراء في فهمها، حتى «إذا عرضت حادثة من الحوادث، ولم يكن لمصنِّف معروف رأي فيها، أحجموا عن إبداء الرأي واجتهدوا في تحويلها عن حقيقتها إلى أنْ تتفق مع قول معروف في كتاب من الكتب»(52). مما أدّى إلى الابتعاد عمّا عليه السلف، من ابتكار الأفكار واختراعها، واكتشافات جديدة في مختلف حقول المعرفة الإنسانية التي تعتمد على عملية إعمال العقل في عمارة الأرض، في مجاله المحدود فيما لا يَمَسُّ قضايا العقيدة والإيمان.

وكان المأمول من علماء الدولة أنْ يظهر فيهم المجتهدون، خصوصاً وأنّ عصرهم قد اقتضى ذلك فهم كانوا في حالة صراع دائم مع أوروبّا الصليبية، الأمر الذي كان يستدعي إلى تنوّع الوسائل والأساليب، حتى يمكن تحقيق الابتكارات الجادة، التي تعود على المسلمين بالنفع. لكن الجمود المذهبي، وعدم الاجتهاد أدّى إلى تلك الحالة من الضعف، أو كانا على الأقل من أسباب الضعف في الدولة، وامتد حتى عم الأمة الإسلامية.

عوامل انتشار الجمود الفقهي في الدولة:

ساعدت عواملُ عدّة على انتشار الاتجاهات المحافظة انتشاراً واسعاً،

---

(49) انظر: إقبال، محمّد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود. ط2. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968م. ص 172.

(50) المودودي، أبو الأعلى. **موجز تاريخ تجديد الدين وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم**، ط2، بيروت: دار الفكر، 1387هـ، ص 156.

(51) Atay. sy. 170.

(52) عبده، محمّد. **الإسلام بين العلم والمدنية**، عرض وتعليق وتحقيق: طاهر الطناحي، القاهرة: دار الهلال، 1380هـ، ص 161-162.

ليس في الدولة العثمانية فحسب، بل تعدّاها إلى العالم الإسلامي أجمع. من هذه العوامل:[53]

1 - الدعاية القوية التي قام بها أنصار المذاهب المتّبَعة، حتى أصبح الخارج عن هذه المذاهب مُبتدعاً. وكان لأصحاب هذه المذاهب تلاميذ، لهم مكانتهم الاجتماعية ويتصلون بالخلفاء والوزراء، ما أدّى إلى الإسهام في نشر تلك المذاهب، وإحداث وظائف لها دون غيرها، فأصبح الخارج عنها محروماً من الوظائف وولاية القضاء.

2 - تزاحم بعض الفقهاء على الفتيا تقرّباً الى السلطان أو شغفاً بالمادة، مما أخاف بعضَ الوَرِعين من دخول بعض الأدعياء إلى هذا المجال.

3 - تدوين المذاهب واستغناء الجمهور عن تَكلّف البحث والتنقيب من جديد.

4 - الإفراط في الاختصار والتفريط في الشروحات والحواشي، مما أضاعَ جُلَّ وقت المتعلّم على حساب تكوين مَلَكَة علمية.

5 - الأوضاع السياسية السيئة للعالم الإسلامي، منذ القرن الخامس الهجري وحتى وقتنا الحاضر[54]، وقيام الحكام والسلاطين ومَن بيده زمام أمور المسلمين بالاهتمام بالأمور العسكرية وإهمال الجانب العلميّ من حياة الأمة «وكان تدمير (بغداد) نكبة فادحة، أدّت برجال الفكر إلى تركيز جهودهم في أمر واحد، هو الحفاظ على حياة اجتماعية مطّردة واحدة للناس جميعاً، وأبدوا في سبيل ذلك غيرة شديدة، فأنكروا كلَّ جديد في أحكام الفقه التي وضعها الرعيل الأول من الفقهاء»[55].

6 - وهناك مَن يقول[56] إنّ انتقال الخلافة إلى العثمانيين جلب معه الاهتمام بالعاصمة إستانبول دون غيرها، مثل بغداد وخراسان والبصرة والشام

---

(53) انظر بالتفصيل: السايس، محمّد عليّ. **تاريخ الفقه الإسلامي**، القاهرة: مكتبة ومطبعة محمّد علي صبيح، 1376 هـ، ص 120-121.

(54) انظر بالتفصيل: الحجوي. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، 2/ 164.

(55) إقبال. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق. ص172.

(56) انظر: الحجوي. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، 2/ 168-169.

ومِصْر وغيرها من العواصم التي كانت مهدَ الفقه. ولمّا كان لسان الدولة ليس اللسان العربي فقد أثَّر في تأخر الفقه، إذ هو تابع للّسان العربي من حيث إنّ مادّته القرآن والسنّة. والعلماء الذين تصدّروا للقضاء والإفتاء لم يكن لديهم المعرفة الكافية بفهم القرآن والسّنّة لعُجْمة لسانهم، لذلك فلم يشتغلوا بالاجتهاد والاستنباط.

وهذا الرأي غير مُسلّم به، فإن البلاد الأخرى التي ذكرها، نالت من الدولة اهتماماً مناسباً، وإن كان أقلّ درجة مما نالته عاصمة الدولة ومن الطبيعي أن يهتمّ السلطان بعاصمة الخلافة، ويجعل فيها ما ليس في غيرها، شأن أيّ عاصمة أخرى لأيّ دولة. ثم إنّ العثمانيين في مرحلة الضعف، لم يتقدموا هم أنفسهم في العلوم والمعارف حتى يصحّ أن يقال إنّهم لم يهتمّوا بغيرهم.

7 - إنّ المرحلة التي تأخّر فيها الفقه في عهد الدولة العثمانية، أكثر من ذي قبل هي تلك الفترة التي شهد فيها العالَم تغيّراً سريعاً، لم يكن له عهد به من قَبلُ، في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية. فحافظ الفقهُ على كيانه في مجال الأسرة والميراث والوقف، وتَرك مكانَه للأنظمة الغربية في مجال التجارة والديون والجزاء وغيرها(57)، مما أدّى إلى افتقاد المجتمع الإسلامي مكانته في تلك المجالات، لافتقاره إلى التجديد.

إنّ تلك العوامل وغيرها أدّت إلى انتشار الاتجاهات المحافظة الجامدة على نطاق واسع، حتى أصبح العمل على تنقية الدين من البدع السيّئة، ومحاولة القيام بتصفيته من الشوائب، التي تعلّقت به وهو منها بَراء مجالاً لسوء التفسير، واتهام القائمين به بأقبح النعوت، وكأنّهم يقومون بهدم ركن من أركان الدين. بل ربّما كان لعملهم الصحيح الهادف أثر بالغ في الناس الذين راجت فيهم البدع، يفوق أيَّ ردّ فعل لديهم فيما لو جرى ترك ما هو من صميم الإسلام(58).

---

(57) Güngör. sy. 101.

(58) انظر: عاكف، محمّد. «تفسير شريف»، **مجلة سبيل الرشاد**، ع 27/ 209، المجلّد: 2/ 9 (23 رمضان 1330هـ)، ص 4-5.

وقد عاب محمّد عاكف -رحمه الله- على المقلِّدين تقليدَهم الآباءَ في كل صغيرة وكبيرة. وذلك في تفسيره لقوله تعالى ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22] ويرى أنّ التقليد الأعمى من أهمّ النكبات التي أُصِيبت به هذه الأُمّة. والتقليد في نظره شامل لجميع نواحي الحياة.(59)

ورأى أنّ الأُمّةَ كلّما حافظت على أصول العقيدة والشريعة، وابتعدت من البدع عمَّرت دينَها ودنياها(60). وليس هناك اختلاف بين اتّباع الآباء فيما يحفظ كيان الأمّة واستقلاليتها من القيم الحميدة، وبين اقتباس الصالح المفيد من الحضارة المعاصرة، غربية كانت أو شرقية، وما يعود به على الأمّة من الخير والمنفعة. «فالجديد يُؤخذ لضرورته، والقديم لا يُترك إلا إذا ثبت عدمُ صلاحتيه»(61) ولا يمكن للأمّة الاستمرار في الحفاظ على كيانها من الاضمحلال وعلى بقائها من الذوبان، إلاّ بالتمسك بالأسباب التي تساعدها على ذلك، والتي هي سنّة من سنن الله عزّ وجلّ.

وهذا لا يتعارض مع ما للفقه الإسلامي من ميزات، وذلك في قيامه بما يحفظ كيان الأمَّة من التأثر بالثقافات الأجنبية، حيث تَعرَّض العالَم الإسلامي للاستعمار، وبخاصة بعد مرور فترة طويلة على تدوين الفقه الإسلامي. فالفقه الإسلامي حافظ على المبادئ والقيم الإسلامية، كما حافظ على الأخلاق والمبادئ الخلقية، وعلى الوحدة الاجتماعية للأمّة(62)، من أيّ تذوّب في بَوْتَقةِ الحضارات الأخرى، ومَرَدّ ذلك إلى ما يتّسم به من الغنى والوفرة في الأحكام. ولا يعني التقيّد بتلك الأحكام الاجتهادية واعتبارها بمثابة نصوص منزّلة، فقد تحتاج الأمة إلى أحكام جديدة، بسبب طروء مستجدّات على الحياة المعاصرة، كما قد تحتاج إلى النظر في مدوَّنات السابقين، التي رُبّما غاب عن بعض الأوّلين، إمّا بسبب عدم توفر المواصلات أو لأسباب أخرى.

---

(59) المرجع السابق، ص 4-5.

(60) المرجع السابق، ص 4-5.

(61) المرجع السابق، ص 4-5.

(62) Said Halim Pasa. *Islam ve Bati Toplumlarinda Siyasi Kurumlar*, sy. 44.

وقد رَدّ أصحابُ هذا الاتجاه بأنّ التقليد الذي ورد النهي فيه عن الأئمة، إنما هو التقليد الأعمى مِن مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22] وهو في الأصول دون الفروع فقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: 36]، وقوله: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43]. «والإسلام كامل في ذاته وما من حادثة تقع تحت أديم السماء إلا وله حكم فيها وقد قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ﴾ [المائدة: 3]. فلن يقف شرع الله الكامل جامداً أمام الحوادث لا يُبدي حراكاً، وقد نفى الله -سبحانه- النَّقْصَ عنه»(63) «وفَتْحُ باب الاجتهاد الديني في هذا العصر، موذن بتعدد المجتهدين الأدعياء تعدّداً لا يحيط به الحصر. إذ إنّ كل مَن آنس في نفسه القدرة على الاجتهاد، دعا إلى تقليده واتباعه، مما يتسبب في وقوع كارثة كبرى ومصيبة عظمى، ويَتشتّت بذلك الشمل ويتفرّق الجمع»(64). كما أنّ عدم وجود الحصانة الكفيلة بحماية المسلمين من الذوبان والضياع في مجرى التيارات الحضارية الجارية، يُبْطل دعوى الذين لا يفتأون يَدْعُون إلى الاجتهاد، ويحيلون كلَّ مصيبة تنزل في ساحتهم إلى غياب الاجتهاد وانغلاق بابه، مفسرين أيَّ مظهر من مظاهر التخلف في حياتهم بأنّه ثمرة طبيعية لعدم اجتهاد علماء الإسلام(65).

غير أنّ هذا ليس دقيقاً البتة. فإنّ المجتهد المطلوب لا بدّ من أن يُحصِّل أدوات المجتهد المسلم، وإلا رُدَّ عليه قولهُ واجتهاده إذاً فليس هذا المبرّر عذراً لأصحاب هذا الاتجاه.

أمّا فيما يتعلق بحجج أصحاب هذا الاتجاه وتقويمها، فسوف يأتي الحديث عنها بشكل مفصَّل في الباب الثاني من هذا الكتاب.

---

(63) البيانوني، أحمد عز الدين. **الاجتهاد والمجتهدون**، حلب: مكتبة الشباب المسلم، 1388هـ، ص 96-97.

(64) المرجع السابق، ص 97.

(65) انظر: البوطي، محمّد سعيد رمضان. **على طريق العودة إلى الإسلام**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401هـ، ص 176.

ثانياً: الاتجاهات الصوفية:

يكون الحديث في هذا القسم في التصوف من حيث تعريفه، ونشأته بصفة عامة وفي الدولة العثمانية بصفة خاصة، مع ذكر أمثلة لبعض هذه الطرق، وأثرها في تركيا في الفترة التي تتناولها الدراسة.

التعريف بالتصوف والنشأة:

المعنى الاصطلاحي للتصوف(66) كما يراه الصوفية في عمومه هو: «السير في طريق الزهد، والتجرّد عن زينة الحياة وشكلياتها، وأخذ النفس بأسلوب من التقشف وأنواع من العبادة والأوراد والجوع والسهر في صلاة أو تلاوةِ أوراد، حتى يضعف في الإنسان الجانب الجسدي ويقوى فيه الجانب النفسي أو الروحي»(67) وموضوعه «العلم الذي يبحث في حالات تصفية النفس من رعوناتها، وتهذيب الأخلاق، والقيام بالورع في الدين، وتنوير الداخل والخارج مع الإكثار من العبادات والذّكر، بُغْية كسب مرضاة الله»(68).

---

(66) من المصطلحات التي اختُلف في أصل اشتقاقها اللغوي مصطلحُ «التصوّف». فقد ذُكرت فيه أقوال شتى، منها:

1. أنَّه منسوب إلى الصوف، باعتباره الزيَّ الخاص الذي تبنَّته الطائفة الأولى، أو الأفراد الذين سلكوا حياة الزهد والورع والخلوة. وكان هذا الزي أو النوع من الثياب مفضلاً، لما فيه من خشونة تليق بروح التقشف الملائمة للمنهج الصوفي التربوي.

2. أنَّه مأخوذ من كلمة «صوفيا» Sophia اليونانية، التي تدلّ على معنى الحكمة والفلسفة.

3. أنَّه منسوب إلى الصفاء، باعتبار أنّ الصوفيَّ هو الذي صفا قلبه وتطهَّر وجدانه.

4. وقيل إنَّه منسوب إلى أصحاب الصُّفَّة، (وهم فريق من الصحابة) باعتبارهم كانوا يزهدون في الدنيا... وهناك أقوال أخرى قريبة مما ذُكر. هلال، إبراهيم. **التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة**، مرجع سابق. ص1. انظر: الطويل، توفيق. **التصوف في مصر إبان العصر العثماني**، القاهرة: مكتبة الآداب، 1365هـ/ 1946م، ص 71؛ انظر: حلمي، محمّد مصطفى. **الحياة الروحية في الإسلام**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1364هـ/ 1945م، ص 108.

(67) هلال، إبراهيم. **التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة**، مرجع سابق، ص1.

(68) Iz. sy. 33.

وترجع نشأة التصوف إلى القرن الثاني أو الثالث للهجرة[69]، حين بدأ ميل فئة من المسلمين إلى الزهد في طلب الدنيا والإعراض عن مباهجها، وجهاد النفس ومحاربتها ومحاسبتها على كل ما فرط منها وما يحتمل أن يفرط منها[70] وذلك ردّ فعل على الانغماس في الترف الحضاري عقب اتساع الفتوحات، وازدياد الرخاء الاقتصادي[71].

وما لبث أنْ انتشر بعد فترة، في مختلف البلاد الإسلامية، وبدأ في التحول من فكر صافٍ وسلوك عمليّ إلى نظر عقلي وتفكير فلسفي، مع عدم إهمال تربية النفس وتهذيب الأخلاق. لكنه تأثر بالفلسفات اليونانية والهندية، فقام من المتصوفة مَن يدعو إلى وحدة الوجود، وتأويل الآيات من الظاهر إلى معنى باطن وإن لم تحتمله الآية، واستعمال مصطلحات خاصة غير مألوفة لدى المسلمين. وأصبح له اتجاه معَيّن في فهم الإسلام والنظر إلى الكون والإنسان والحياة.

نشأة التصوّف في الدولة العثمانية: نشأت الدولة العثمانية متشبِّعةً بالنزعة التصوّفية فـ «عثمان بن أَرْطُغْرُلْ»[72] -مؤسِّسُ الدولة- تَشَجَّعَ في توسيع رقعة إمارته -التي منحها إياه السلطان السلجوقي- وفي إعلان استقلاله عن السلاجقة، في نهاية القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي، لَمّا سمعَ

(69) انظر: حلمي، محمّد مصطفى. **الحياة الروحية في الإسلام**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1364هـ/ 1945م، ص 108.

(70) انظر: عفيفي، أبو العلاء. **الملامتية والصوفية وأهل الفُتُوَّة القاهرة**، دار إحياء الكتب العربية، 1364 هـ/ 1945م، ص3.

(71) **الندوة العالمية للشباب الإسلامي**، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، مرجع سابق، ص 341.

(72) هو السلطان عثمان الغازي ابن أرطغرل. ولد عام 656هـ/ 1257م، وشبَّ على البسالة والإقدام. ولما توفِّي والدُه خَلَفَه في قيادة جيش عشيرته، استمرت حياته في الغزو وافتتاح المدن البيزنطية، إلى أن توفي عام 727هـ/ 1327م، بعد أن عاش سبعين سنة وسلّم قيادةَ الجيش لابنه أورخان، انظر: آصاف، يوسف. **تاريخ سلاطين آل عثمان**، مرجع سابق، ص 29-30.

من الشيخ «أَدَبالي»[73] ما يفيد مِن رُؤاه -أي عثمان- المنامية[74] أنّ نفوذه ونفوذ أولاده من بعده سوف ينتشر في العالَم، ويفتح الله على أيديهم ممالك كثيرة. فتزوَّج ببنت الشيخ وتوثَّقت الصِّلات بينهما أكثرَ مِن ذي قبْل، ومُنِحَ مشايخُ الطرق -الذين التجأوا إلى الإمارات السلجوقية في الأناضول في بدايات القرن السادس الهجري الثالث عشر الميلادي، هروباً من الاستيلاء المغولي على بلادهم- [75] امتيازات واسعة، وأيّدهم السلاطين بتسخير موارد الدولة في خدمة مبادئهم[76]. فانتشرت الطّرُق[77] الصوفية في كافة أنحاء الأناضول، وبخاصة بعد قيام مشايخ الطرق ومريديهم بحماية الناس من غزو

---

(73) هو الشيخ أدبالي Edebali درس في الشام وتتلمذ على علماء عصره في التفسير والحديث والفقه، استقر في (أسكي شهير) وتوفي عام 1325م في (بِلَجِك) Bilccik. وأسند القضاء والإفتاء في بداية عهد الدولة إليه.

Veli Ertan. *Meshur Seyhulislamlar*, sy. 7-8.

(74) ومما قيل في هذا الصدد أنّ حبَّ «عثمان غازي» للعلماء والمشايخ وتردده عليهم، أدّى إلى المبيت أحياناً في زاوية من زواياهم. «فرأى ليلة في منامه أنّ قمراً خرج من حُضْن الشيخ المذكور فدخل في حضنه، وعند ذلك نبتت من سُرَّته شجرةٌ عظيمة سَدَّت أغصانُها الآفاقَ، وتحتها جبال راسيات ذات أنهار وعيون، والناس ينتفعون من تلك المياه. فلمّا استيقظ الأمير عثمان وقص رؤياه للشيخ، قال له الشيخ: لك البشارة بمنصب السلطنة، وسيعلو أمرك وينتفع الناس بك وبأولادك، وأني زوَّجتُكَ ابنتي هذه. فقبلها عثمان وتزوَّجها. .» القرمابي. **تاريخ سلاطين آل عثمان**، تحقيق: بسام الجابي، دمشق: دار البصائر، 1405هـ، ص11.

(75) Selcuk Eraydin. *Tasavuf ve Tarikatlar*, sy, 164.

(76) Hasan Kücük. *Tarikatlarin Türk Toplumundaki Sosyal Fonksiyonlari*, sy. 150.

(77) الطرق جمع طريقة. وهي اصطلاح اكتسب معنَيّين في التصوّف:

1. في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين كان يعني أسلوباً من (السيكولوجيا) المعنوية، من أجل الإرشاد العملي للأفراد الذين يحسون أن حياة التصوف تجذبهم. فالطريقة هنا تعني منهجاً نظريّاً ومثاليّاً.

2. يصبح في القرن الحادي عشر الميلادي عبارة عن مجموعة الشعائر اللازمة للتدريب الروحي، والتي وضعت من أجل الحياة المشتركة، في مختلف الطرق الدينية الإسلامية، التي بدأت تتأسس في هذا الوقت.

وقد انتهت الطريقة بأن تدل على معاشرة قائمة على سلسلة من قواعد خاصة، إضافة إلى الواجبات التي فرضها الإسلام؛ انظر: البراوي، راشد. **الموسوعة الإسلامية الميسرة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1985م، 2/ 1222.

«هولاكو» لبلادهم، والدفاع عنهم في ساحات القتال، مما أثّر في الناس، ليعلنوا أنْ لا معنى للعيش إلا بالدخول في إحدى الطرق، والارتباط بها من قريب[78] حتى أصبح لكل مجموعة من الناس حلقة أو حلقات، ذات صلة بإحدى الطرق الكبيرة، وانتشرت بذلك الزوايا والتكايا في كافة أنحاء الأناضول.

ومن جهة أخرى فإن تأييد المشايخ للسلاطين في سياستهم الداخلية والخارجية، وتحسين سمعتهم في أنظار الناس، والمشاركة الفعلية في الحروب لتشجيع الجيش، وإلقاء خطب حماسية قبل لقاء العدو، وابتداع قصص خرافية لبطولات السلاطين[79] أدّى ذلك كلّه إلى شعور السلاطين بالتقصير تجاه المشايخ، فقاموا بتسهيل مهمتهم، وإعانتهم من الناحية المادية، وافتتاح الزوايا والتكايا لمختلف الطرق. . . وفي هذا ما يفسر كثرة الأوقاف في عهد الدولة العثمانية فقد كانت الأسرة المالكة وأصحاب النفوذ والجاه في الدولة، يقومون بين الحين والآخر بتوقيف أموال وعقارات، وإنشاء زوايا وتكايا (خانقاه) قرب المدارس، إيماناً منهم بخدمة الدين وتقرّباً إلى المشايخ، لكسب تأييدهم وتأييد أتباعهم، الذين أصبحوا يشكّلون قوّة كبيرة بمرور الزمان، والاستفادة من هذه القوة في مصالح الدولة.

ويذكر بعضُ الباحثين[80] أن الفضل في دخول بعض الشعوب الأوروبية في الإسلام -التي أصبحت من رعايا الدولة بعد الفتح- إنّما يعود إلى الطرق الصوفية، حيث قامت بنشر الإسلام لدى تلك الشعوب، عن طريق الهجرة الجماعية إلى تلك البلاد المفتتحة حديثاً، وأنشأت في مدة وجيزة في تلك البلاد كثيراً من التكايا والزوايا.

وقد اكتسب مشايخ الطرق التي انتشرت في الدولة، مكانة اجتماعية مرموقة ونفوذاً سياسيّاً عالياً، نظراً لكثرة عدد الأتباع والمُريدين، من مختلف

---

(78) küçük, sy. 263.

(79) المرجع السابق، ص 197.

(80) Eraydin, sy. 170.

الطبقات الاجتماعية وأصحاب المهن الحرة، وبخاصة الأغنياء وأصحاب النفوذ في الدولة[81]، حتى أصبحت الدولة تتوسّل إلى الشيخ، طالبة مساعدته وتأييده في إخماد فتنة[82]، أو القضاء على معارضة. ويرى بعض الباحثين[83] أنّ الطرق الصوفية كان لها أثر بارز في كيان الدولة العثمانية ورفعة شأنها، ومما كان رائجاً في هذا المجال الزعم أنّ بلوغ الجيش النصر كان متوقّفاً على مشاركة الشيخ في الحرب، وقيامه بمسح رؤوس أفراد الجيش قبل اللقاء، ليكسبوا بذلك قوّة معنوية فوق قوّتهم المادية.

ومما يدل على قوة نفوذهم في هذا المجال وما ادُّعِيَ من رُجحان كفّة الفوز في حالة مشاركتهم في الحرب في تاريخ تركيا المعاصر، ما قامت به الدولة من تشكيل فيالق عسكرية، تضم أتباع عدد من الطرق الصوفية، مثل القادرية[84] والنقشبندية والمَوْلَوِية. ويُذكَر أنّ هذه الفيالق قد أسهمت في الحرب العالمية الأولى وفي حرب الخلاص الوطني إسهاماً فعّالاً[85].

وثمّة أمور أخرى تدل على ما كان لهذه الطرق الصوفية من نفوذ وتأثير

---

(81) Irfan Gündüz. *Osmanlilarda Devlet-tekke Münasebetleri*, sy. 10.

(82) Küçük, sy. 197.

(83) Hasan Hüseyin Ceylan. *Cumhuriyet Devri Din-devlet Illiskileri*, sy. 216.

(84) القادرية: هي إحدى الطرق الصوفية المنسوبة إلى منشئها عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ/ 1161م)، والتي انتشرت في شمالي إفريقيا بشكل خاص بعد موت منشئها بفترة. وقد دخلت الطريقة في أراضي الدولة العثمانية (آسيا الصغرى) على يد «أشرف بن عبد الله» (ت 1469م)، وانتشرت فيها ولا سيما في إستانبول على يد «إسماعيل الرومي» (ت 1641م)، وافتتح زهاء أربعين تَكِيّة.

Yasar Nuri OzTürk. *Buyuk Tarikatlar*, sy. 20-21.

وتنقسم هذه الطريقة إلى فروع كثيرة، أهمها: الأسْدية، العيساوية، الأكبرية، اليافعية، الهلالية، الرومية، الخالصية، الأشرفية. ومن المبادئ الأساسية في الطريقة ذكر اسم الله، والانزواء (الانعزال) أو الاعتكاف -ويستمر أربعين يوماً-، وتصفية النفس من المفاسد والابتعاد عن الملذات. . ، انظر:

Furuzan H. Tökin. *Kadirilik. Türk Düsüncesi Dergisi*, Sayi: 9, Cilt: 7 (15 Agustos 1957), sy. 36-39.

(85) Ceylan, sy. 216.

كبيرين، ومن أمثلة ذلك أن قيام الشيخ مع مريديه ضد بعض تصرفات الدولة -إذا رأى ما يقتضي ذلك- كان كفيلاً بإثارة الشعب ومن شأن هذا أن يحمل الدولة على أن تستجيب لمطلب الطريقة، وتبادر إلى تنفيذ ما ترغب به، وتعدّل من موقفها الذي اتخذته من قبل في القضية موضع الخلاف، مثل قيام البكتاشية بين الحين والآخر بمعارضة الدولة لرفع رواتب أتباعها (الإنكشارية)[86].

ومن أمثلة ذلك أيضاً: قيام مختلف الطرق في إستانبول ضد تصرفات حكومة الاتحاد والترقّي المنافية للدِّين، ومطالبتهم إياها بتطبيق الشرع الشريف. وقد أدى ذلك إلى إسقاط الحكومة في تلك الحادثة التي تُعرف بحادثة 31 مارس[87].

---

(86) الإنكشارية (Yeniceri) هي فيالق عسكرية، تتكون من أبناء رعايا الدولة (النصارى)، الذين جرى تجميعهم وهم ما بين السادسة والخامسة عشر من عمرهم، من مختلف الولايات العثمانية في أوروبا، في وقت معيّن من السنة. ونشأت فكرة الاستفادة من هؤلاء في عهد السلطان أورخان ابن السلطان عثمان (727- 761هـ/ 1327- 1361م). فكانت السلطات تأخذهم وتجري لهم عملية الختان، وتربيهم تربية إسلامية ثم تعيّنهم في إحدى الفيالق العسكرية أو القصر السلطاني. وقد تكاثروا وأصبح لهم في تاريخ الدولة العثمانية نفوذ كبير وشأن عظيم. والغريب في الأمر أنه لما دبّ الوهن إلى صفوف الإنكشارية وفقدوا الكثير من كفايتهم القتالية، ازدادوا شعوراً بقوّتهم وأمعنوا في طغيانهم، بحيث غدوا مركز قوّة خطيراً في الدولة، وشجعهم على ذلك ضعف السلاطين والصدور العظام. انظر بالتفصيل: الشناوي، عبد العزيز. **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها**، 1/ 471 وما بعدها. وانظر: البحراوي، محمّد عبد اللطيف. «من خصائص تاريخ العثمانيين»، **مجلة الدارة**، ع13، س 4، (رجب 1408هـ)، ص 200- 213. وهناك رأي آخر يرفض أن كون فيالق الإنكشارية قد تكوّنت من أبناء الرعايا، وأنّ هذه فِرْية باطلة أُشيعت للتقليل من شأن المسلمين في الدولة بغرض نسبة الفتوحات إلى أبناء النصارى من رعايا الدولة، الذين لم يكونوا مخلصين لها في يوم من الأيام. بل إنّ الأمر معاكس تماماً، فالمسلمون لمّا رأوا نشأة الدولة العثمانية الفتية مع حالة العالم الإسلامي المزرية بعد الخروج من الحروب الصليبية، تيقّنوا أن الخدمة الجليلة التي يمكن إسداؤها لها هي أن يهبوا فلذات أكبادهم للدولة للتصرف فيها كيف تشاء.

(87) 31 مارس على حسب التقويم الرومي لسنة 1325، ويصادف 22 ربيع الأول 1327هـ/ 13 نيسان 1909م. انظر: محمّد علي، أورخان. **السلطان عبد الحميد الثاني**، مرجع سابق، ص322.

ومما يُظهر كذلك من صلة الدولة الوثيق بالتصوف والتعاون القائم فيما بينهما، ما كان يتم من الزواج -أحياناً- بين بنت سلطان من السلاطين وشيخ طريقة من الطرق(88).

ولعلّ من أبرز ما يدل على ما كان للمتصوّفة من تأثير في بعض السلاطين ما جرى من عزل شيخ الإسلام «محيي الدين محمّد أفندي»(89) (Civizade Muhyiddin Mehmed Efendi) من منصبه، لمعارضته ما لدى «مولانا جلال الدين الرومي» و«محيي الدين ابن عربي» من أقوال وآراء جاءت في أشعار الأول وكُتُب الثاني، وهو أول شيخ إسلام يُعزَل من منصبه(90).

وما جرى كذلك من جمع السلطان عبد الحميد الثاني مشايخ مختلف الطرق من كافة أنحاء الدولة، لتأييده في سياسته للجامعة الإسلامية، كما سيأتي تفصيل ذلك في الفصل الأول من الباب الرابع.

ومما يُظهر اهتمام الدولة بالتصوّف أيضاً أنها كانت تصدر الأوامر بين الحين والآخر إلى مختلف الدوائر الحكومية في مختلف الولايات، تؤكد على احترام المشايخ، والاهتمام بتنظيم أمور الطرق وتسهيل مهماتها، وتخصيص رواتب للمشايخ ونفقات للتكايا(91).

---

(88) Eraydin, sy. 167.

(89) جيوي زاده محيي الدين أفندي منتشَوي: درَّس في مدارس أدرنه، بورصا وجورلو، ثم عام 934هـ عمل قاضياً في مصر. عيّن شيخاً للإسلام عام 945هـ/ 1538م، ويذكر أنه عمل في هذا المنصب في المدة ما بين 21/ 2/ 1539م إلى اكتوبر 1542م، حيث أُقيل منه. له **الاسار في شرح المختار** (في الفقه) و **حسن القاري** (في التجويد). انظر:

Mehmet Tahir Bursali. *Osmanli Muellifleri*, 1/293-294.

وقيل إنه أُقيل من هذا المنصب عام 954هـ/ 1547م. انظر: Ertan, sy. 25.

(90) Gunduz, sy. 20.

(91) انظر الأوامر الكثيرة في هذا الصدد -على سبيل المثال- في (أرشيفات) رئاسة الوزراء التركية بإستانبول في دفتر: مكتوبي قلمي، عموم ولايات، 1266هـ، المجلد الأول في مختلف الصفحات.

Basbakanlik Arsivi, Mektubi Kalemi, *Umum Vilayat*. 1266, cilt: 1.

أسباب انتشار البدع في الطرق الصوفية في الدولة:

يعزو أحدُ الباحثين السببَ الذي ساعد على انتشار طريقة «اليسوية»[92] الصوفية -وهي من الطرق المغالية المنحرفة في الشعب التركي والتي تلاءمت مع الحياة البدوية للقبائل التركية- إلى اقتباس كثير من العادات «الشامانية»[93] القديمة كالموسيقى والشعر والرقص واختلاط النساء بالرجال. فلو كانت معارِضة لتلك العادات لم تستطع الانتشار[94] ولا يمكنها وهي متأثرة بتلك العادات والتقاليد القبلية القديمة التي سبقت انتماء هذه القبائل إلى الإسلام، أن تقوم بمهمة الدعوة إليه.

إلا أنّ ذلك لا يمكن أن يطلق على كل الطرق، لأنّ بعض هذه الطرق تعد هذه الأعمال وغيرها -مما شاع بين مشايخ بعض الطرق- منافية لروح الإسلام، ومخالفة لهدي النبي صلى الله عليه وسلم، وتعبّر عن استنكارها لها

---

(92) اليسوية: هي الطريقة المنسوبة إلى الشيخ أحمد اليسوي (من أحفاد محمّد بن الحنفية، من أولاد الإمام علي - رضي الله عنه -). ويُذكَر أنها أنشئت في القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي. وهي من أكثر الطرق الصوفية التي انتشرت بين الأتراك في آسيا الوسطى، كما انتشرت في آسيا الصغرى (الآناضول) في العصور الأخيرة ويظهر أن الشيخ أحمد اليسوي بريء من البدع والخرافات التي تعزى إلى هذه الطريقة. فقد أكدت المصادر أن تأثيره في الشعب التركي بشكل خاص كان يرجع إلى تقواه وورعه والتزامه بالكتاب والسنة.. انظر في هذا الصدد بشكل موسَّع:

M. Fuad Köprürlü. *Türk Edebiyatinda Ilk Mutasavviflar.*

(93) الشامانية: تُطلَق على اعتقادات الأقوام القاطنة في «سيبيريا»، وهي الديانة التي كان الأتراك يدينون بها قبل دخولهم في الإسلام. ويُطلَق على الساحر «شامان». وهو الوحيد - حسب هذا الاعتقاد - القادر على الاتصال بالأرواح، فيستفيد من الأرواح الطيّبة وينشر آثارها المفيدة، ويحاول منع من آثار الأرواح الشريرة عن الطيبين.

والاعتقاد السائد في القوم تجاه «الشامان» يكمن في قدرته على تنفيذ مطالب القبيلة أو رئيسها في الحاجات الآنية، فتقام الطقوس الدينية وتولع الشمعات، لأنهم يعتقدون أن النار تزيل جميع الأوساخ المعنوية. وقد فقدت الشامانية نفوذها بين الأتراك بعد القرن العاشر الميلادي، حيث اعتنق أكثرهم الإسلام. انظر بالتفصيل:

Cumhuriyet Ansiklopedisi: 10/3026-3027

(94) W. Barthold. *Islam Medeniyeti Tarihi*, sy. 187.

ولهذا فقد ألَّف «الكُمُشْخانَوي»[95] كتاباً سمّاه «جامعَ الأصول»، ذكر فيه السبب الذي دفعه إلى تأليفه قائلاً: إني رأيت الناس قد ضيَّعوا أصول الطريقة ومبادئها، فأحببتُ أنْ أُرشدَهم إلى الصواب، وذلك بذكر مبادئ جميع الطرق وأوصافها، والأولياء وأوصافهم والاصطلاحات الخاصة بهم، وآداب الطرق وشروط سلوكها. وقد رأيتُ في متصوفة هذا العصر خمسةَ أوصاف، هي:

1 - أنّهم يرجّحون الجهالة على العلم والمعرفة.

2- أنهم يقصِّرون في تنفيذ الأوامر الإلهية والابتعاد من النواهي خوفاً من المحيطين بهم.

3 - أنهم يبحثون عن الرُّخَص بدلاً عن تحمّل المشاقّ في طريق العزائم.

4 - أنهم يجعلون انتسابهم الذي لا يتجاوز الكلام الفارغ، للطريقة التي انتسبوا إليها وسيلة للتكبّر، دون أن يقوموا بالالتزامات الواجبة عليهم تجاهها.

5 - أنهم يتعجلون في سلوكهم وسائر أعمالهم، التوسل إلى الأصول والآداب لكن دون القيام بالواجبات المفروضة عليهم. ولهذا السبب فإنّهم معرَّضون لخمس مصائب، هي:

1 - ترجيحهم البدع والخرافات على السنّة النبوية، كأنّها حقائق ثابتة.

2 - قيامهم باتباع أهل الزيغ، على حساب مصاحبتهم للسائرين في سبيل الله.

3 - التخلي عن الحقائق والإقدام على الموضوعات والخرافات.

---

(95) هو أحمد بن مصطفى بن عبد الرحمن الكمشخانوي، ضياء الدين (1227-1311هـ/ 1812- 1893م). عالم بالحديث، تركيّ الأصل والمنشأ. ولد في (كمشخانه) -التي تقع على البحر الأسود- وتعلّم في الآستانة وتوفي بها. أقام ثلاث سنين في مصر، وكانت له مطبعة تطبع بها كتب السنّة وتوزع على الفقراء مجّاناً. وأنشأ في بلاده ثلاث مكتبات لمطالعة الجمهور. له نحو خمسين كتاباً، منها: **جامع الأصول، وشرحه لوامع العقول، والعابر في الأنصاري والمهاجر، وراموز الأحاديث**، وغيرها... انظر: الزركلي. **الأعلام**، مرجع سابق: 1/ 258.

4 - القيام بالدفاع عمّا يُرضي نفوسَهم في كافة أعمالهم، دون البحث عن مرضاة الله.

5 - التمسك بما تتلذّذ به نفوسهم في كافة أعمالهم، دون البحث عن مرضاة الله[96].

ومما ذُكر أيضاً في هذا الصدد من الأسباب التي أدّت إلى انحلال الطرق الصوفية في تركيا التأثيراتُ الخارجية، فقد حاولت الفرق الباطنية والإباحية التسللَ إلى داخل الطرق، للاستفادة منها في نشر مذاهبها ومبادئها[97]، نظراً لما كان تتمتع به تلك الطرق من نفوذ واسع في الدولة العثمانية. وقد نجحوا في ذلك نجاحاً ملموساً، حيث نظرت الطرق إلى تلك البدع وكأنّها نصوص منزَّلة، وجعلوها مبادئ أساسية ثابتة في طرقهم، من حيث التزام العمل بها، ونقلها إلى الأجيال من بعدهم.

ولذلك فإن الفساد في تلك الطرق قد استشرى، وكثرت البدع والخرافات وكان من نتائج ذلك ما ظهرت من محاولة أصحاب الطرق حصر الإسلام في مدلولات ضيقة وألفاظ معَيّنة وألغاز لا يفهمها إلا الخواص، وابتعدوا بذلك عن روح الإسلام العلمية والعملية. ولم يكتفوا بذلك بل «وضعوا آداباً، ألزموا بها كل مَن سلك طريقهم، فكان بعضها يقضي بمحبة الجهل وعدم التعلم على يد مدرس أو كتاب، وتجنب التفكير فيما يعرض له من ظواهر، أو يساور رأسه من خواطر، وقضوا بذلك على الحياة العلمية»[98].

وقد قام بعض مشايخ الإسلام -مثل شيخ الإسلام- «أبو السعود أفندي» ببيان موقف الإسلام من تلك البدع والخرافات، وأصدروا فتاوى عديدة[99]، رغبة منهم في أن تقوم الدولة بإنكار تلك البدع ومقاومتها. ولا يتضح مدى استجابتها لذلك، ويستثنى من ذلك ما قام به السلطان محمود الثاني (1223-1255هـ/ 1808-1839م) عام 1242هـ/ 1826م بإصدار فتوى من العلماء،

---

(96) Günduz, sy 185.

(97) المرجع السابق، ص 170.

(98) الطويل، توفيق. **التصوف في مصر إبان العصر العثماني**. مرجع سابق، ص 55.

(99) Mehmet Ertugrul Düzdağ. *Seyhulislam Ebussuud Efendinin Fetvalari*, sy. 87.

تقضي بضرب أتباع الطريقة البكتاشية وحَلّ طريقتهم[100]، لأنّها كانت تساند الإنكشارية في معارضتها للإصلاح، وإحلال جيش منظم محلَّهم.

ومن الواضح أنّ التصوّف في الدولة العثمانية كان ظاهرة اجتماعية، تتطور مع الزمان ويختلف موقف الدولة منها حسب الظروف والأوضاع، فإن كان موقف الطرق مُوافقاً لها في سياستها الداخلية والخارجية، سادت الألفة والمحبَّة بين الفريقين، وبادر السلاطين إلى القيام بزيارة التكايا والانتساب إلى الطريقة وإظهار التبجيل والاحترام للشيخ، وإن كان الموقف على العكس من ذلك كانت النقمة والنفي ومصادرة ممتلكات الطريقة.

وقد أدّت ثلاثُ طرق في تاريخ الدولة العثمانية دوراً بارزاً وانتشرت في ربوعها انتشاراً واسعاً، وهي: الرفاعية، والمولوية، والبكتاشية[101]، إضافة إلى الطرق الأخرى كالقادرية، والنقشبندية، والملامتية[102]، والخَلوَتية، والتيجانية[103]، ولكلٍّ منها فروع كثيرة، قد تصل في بعض الأحيان إلى عشرين فرعاً[104].

---

(100) Küçük, sy. 199

(101) Paul Gentizon. *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*, sy. 112.

(102) المَلامتية: هي الطريقة التي اشتُقّ اسمها من المَلامة، التي هي تأنيب النفس. ذلك أن الملامتي لا يرى في نفسه خيراً على الإطلاق ولا يطمئن إليها في عقيدة أو عمل، ظنّاً منه أنّ النفس شرّ محض، وأنها لا يصدر عنها إلا ما وافق طبعها من رياء ورعونة. ولذلك وقف منها دائماً موقف الاتهام والمخالفة. وهذا هو المراد بِلَوم النفس. ومن ناحية أخرى يرى الملامتي أن معاملته مع الله سِرّ بينه وبين ربّه، لا يصح أن يطّلع عليه غيره. انظر: عفيفي، أبو العلاء. **الملامتية**، ص 14-15.

(103) التيجانية: هي الطريقة التي تُنسَب إلى مؤسسها «أحمد بن محمّد بن المختار التجاني الجزائري» (ت 1230هـ/ 1815م). يؤمن أصحابها بجملة الأفكار والمعتقدات الصوفية، ويزيدون عليهم شيئاً خاصّاً بهم، كالاعتقاد بإمكانية مقابلة النبي ﷺ مقابلة مادية واللقاء به لقاءً حسّيّاً في هذه الدنيا، ويزعمون بأن مشايخهم يعلمون الغيب. يلاحَظ عليهم شدة تهويلهم الأمور الصغيرة وتصغيرهم الأمور العظيمة، على حسب هواهم؛ انظر بالتفصيل: **الندوة العالمية للشباب الإسلامي**، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة. مرجع سابق، ص 125 وما بعدها.

(104) حول فروع الطرق ونبذة عن منشئيها بالتفصيل، انظر: البراوي، راشد. **الموسوعة الإسلامية الميسرة**، 1/ 605 وما بعدها. مادة (طريقة).

نماذج من الطرق:

كان لكلّ طريقة من الطرق التي كانت موجودة في تركيا خصائص تميزها من غيرها، فمنها ما يكون لأصحاب الطريقة فيه زي مخصوص، وصيغ أخرى تتعلق بطريقة الذكر والعبادة. بَيْدَ أن هذه الخصائص لا تكفي للتعرف إلى منتسبي طريقة معيّنة، نظراً لكثرة هذه الطرق وتفرّعها إلى فروع كثيرة، بحيث أدّت هذه الكثرة في التفرع إلى اشتراك بعضها في الزي الذي يرتديه البعض الآخر.

أما المصطلحات الخاصة بالتصوف فتكاد تشترك فيها أكثر الطرق المنتشرة مثل الولاية، المُريد، رجال الغَيْب، الكرامة، الذكر، الصحبة، الخلوة.. غير أنه كانت هناك مصطلحات يكثر استعمالها عند بعض الطرق دون الأخرى، مثل العشق والسما عند المولوية.. ولهذه المصطلحات تعريفات محددة تدل عليها مصادر التصوّف.

ولعلّ فيما أعرض له وأعرّف به من بعض هذه الطرق، ما يوضح أثر انتشار الطرق في تلك الحقبة وما قبلها وفي ذكر هذه النماذج ما يشير إلى مبادئها وسماتها المميزة ونشأتها وأبرز رجالها وجوانب من آثارها.

أ - المولوية:

هي الطريقة التي تُنسَب إلى «مولانا جلال الدين الرومي»، المولود في «بلخ» في 604هـ/ 1207م، والذي ينتسب لأسرة هاجرت من بلادها «بلخ» بسبب الاستيلاء المغول عليها[105]، إلى مدينة «قونيا»[106] فأنشأ فيها طريقتَه التي ذاعَ صيتُها بعد وفاته عام 672هـ/ 1273م، على يد «سلطان ولد». حيث نظم الطريقة تنظيماً جيّداً، وحدّد معالمها الأساسية وعيَّن «الدوران» (أو الرقص) -وهم يسمونه «سما» Sema-[107] رمزاً للطريقة ومكوناً

(105) Öztürk, sy. 55.

(106) قونيا: مدينة تركية تقع في الوسط الجنوبي منها، يزيد عدد سكانها على مليون نسمة. وتُعرَف في تركيا بأنها من أكثر المدن التزاماً بالإسلام.

(107) يقال: إنّهم يقصدون بذلك الترفع عن الحياة المادية والسموّ بالنفس إلى العالم =

أساسيّاً للعبادة، وهي -كما يزعمون- حالة روحية تجِدُ النفسُ فيها سُمُوَّها(108).

ويدّعي أصحاب هذه الطريقة أنّ تلك الحالة لا يمكن الوصول إليها ضمن حدود العقل القاصرة، بل ينبغي للوصول إليها بالترفع عن الحالة المادية الهابطة إلى حالة الروح العالية. ثم إن الإنسان مظهر من مظاهر وجود الله [تعالى الله عن قولهم علوّاً كبيراً!]، وهو يحمل في طيّاته نوراً من الله هو صورة عنه [أي عن الله، حاشاه!]. وصورة الإنسان الإلهية «هي باعتبار الباطن لا الظاهر»(109).

يستعمل مولانا جلال الدين الرومي مصطلحات، مثل: العشق والعاشق والمعشوق... في حالة الفناء والوجد. ويقول: «العشق هو العالَم الذي يبحث فيه العاشق عن المحو والفناء»(110) [حاشا لله تعالى!].

وقد انتشرت المولوية في الأناضول الغربية وأوروبّا العثمانية وبخاصة في المدن الكبيرة، ولقيت دعماً ماديّاً ومعنويّاً من الدولة. فحافظ «المولويون» على كيانهم ونفوذهم، وكوَّنوا توازناً في مقابل الطريقة البكتاشية وأتباعها الإنكشارية(111). واستمرّت في العمل والنشاط إلى عام 1343هـ/ 1925م، حين أُلغِيَت الطرقُ جميعها وتوقفت عن النشاط ظاهراً.

إن أهم كتاب يستند إليه أتباع المولوية هو «المثنوي» و«الديوان» لمولانا جلال الدين الرومي. فالمثنوي يتكون من 25.700 بيتاً في ستة أجزاء(112). وهو منظومة في فلسفة التصوف. أما ديوانه فقد اشتملت على ما كان يقوله

= المعنوي، وهي أرقى حالات الوجد لديهم، ويقام في «قونيا» سنويّاً أسبوع مولانا ويُعرض فيه أنواع من الرقص المعروف بـ «بسما».

(108) Füruzan Hüsrev Tökin. *Mevlevilik*, Türk Düsüncesi Dergisi. Sayi: 4, cilt: 7(1 Mart 1957), sy. 22-28.

(109) المرجع السابق.

(110) المرجع السابق.

(111) Lewise, sy. 402.

(112) Iz., sy. 229.

عن حالة الوجد والغيبوبة، وقد دوّنه مريدوه في أثناء ذلك[113]. إضافة إلى الكتب التي تتناول مواعظه ونصائحه[114].

ب - البكتاشية:

وهي الطريقة التي أنشأها «حاجي بكتاشِ ولي» في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، والتي أصبحت فيما بعد من العوامل البارزة في اتساع رقعة الدولة العثمانية، بسبب ما كان للإنكشارية من نفوذ واسع ونشاط ملموس في هذا المجال، فقد قدّمت للدولة ببسالة وشجاعة ما لم يقدمه غيرها من خدمات في رفع مكانتها السياسية بين الدول المتقدمة، وبخاصة في أوائل عهدها.

فمما يذكر من الأخبار المتداولة بين أتباع هذه الطريقة أنّ «حاجي بكتاش» بارك الجيش الإنكشاري، وذلك بوضع كُمِّه على رأس واحد من أفراده[115]. فاتخذته الإنكشارية حامياً لها ورمزاً[116] تفتخر به، وتعمل بمشورة خلفاء طريقته فيما بعد. حتى أصبحت مكانة شيخ طريقة البكتاشية في نظر هذه الطائفة أرفع من مكانة السلطان، ونفوذه أقوى من نفوذ السلطان نفسه.

إنّ الأسس التي بُنيت عليها البكتاشية تُظهر تعارضاً شديداً مع المبادئ الإسلامية المستمدة من القرآن والسنّة. فمن مبادئها الضالة ما يسمونه (حبَّ الإنسان) والقيام بخدمته، لأنّه مظهر من مظاهر الخالق!، وبإمكان هذا الإنسان العلوّ إلى مستوى خالقه [تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً!!]. وكلّما

---

(113) Gentizon.., sy. 121

(114) مثل مؤلّفه «فيه ما فيه» و«المواعظ السبعة» و«المكتوبات». انظر حول المولوية بشيء من التفصيل: البراوي، راشد. **الموسوعة الإسلامية الميسرة**، مرجع سابق: 1/ 229 وما بعدها.

(115) هذه الرواية أسطورية، لأنّ حاجي بكتاش قد توفي قبل قرن من مجرّد التفكير في إنشاء الجيش الإنكشاري.

(116) انظر: نورس، علاء موسى أكظم. «مسؤولية الإنكشارية في تدهور الدولة العثمانية»، **المجلة التاريخية المغربية**، ع17-18، ص7، 99-112. نقلاً عن:
J.K. Birge. The Bektashi Order of Dervishes.

كان هذا العلوّ أو الترفّع عن الدَّنايا قويّاً كانت وحدة الوجود أقوى. وهذه المَلَكة الفطرية لا يشعر بها كل إنسان، فمن عرف نفسه عرف ربّه، فإذا عرف السالك حالة نفسه تيقّن أنّ كل الكون موجود في نفسه، لأنّ الكون كله قد لُخّص فيها(117). فالإنسان الكامل -في نظرهم- هو مَن يَرقَى بنفسه حتى يتصل بالله الذي خلق الإنسان على صورته، ويفنى فيه ويسلك في حياته الطريق الموصل إلى ذلك.

ومن مبادئها -أيضاً- المساواة التامة بين الرجل والمرأة، والاختلاط، وإنكار الخلافة(118)، واستحلال الخمر والمسكرات، وترك العنان للعقل ومنحه الحرية في التجوال في الغيبيات.

ولا شك في أنّ هذه الأمور وغيرها من المبادئ الأساسية في البكتاشية تعارض الإسلام معارضة شديدة. لذلك يعزو بعض الباحثين(119) أصولها إلى «الشامانية» ويعزوها بعضهم(120) إلى «الشيعة»، وآخرون(121) إلى «الزرادشتية» باعتبارها تقدس النار.

ويبدو أنها مزيج منها جميعاً، مضاف إليها عقائد ضالّة أخرى من مثل النصرانية(122) لما فيها من توزيع الخمر والخبز والجبن عند ضم أعضاء جدد للطريقة، مما يعرف من العشاء الربّاني عند النصارى، وكذلك اعتراف البكتاشية بذنوبهم أمام الرؤساء الروحانيين، الذين يمنحونهم الغفران [حاشا لله تعالى!] كما هو عند النصارى(123).

وقد اشتركت البكتاشية في دعم حركة حزب تركيا الفتاة(124) للانتقام من

---

(117) Öztürk, sy. 37-38.

(118) المرجع السابق، ص 39.

(119) Lewise, sy. 402.

(120) Gentizon, sy. 112.

(121) المرجع السابق، ص 113.

(122) Lewise, sy. 402.

(123) وانظر أمثلة أخرى منافية للإسلام ومتفقة مع النصرانية في: البراوي، راشد. **الموسوعة الإسلامية الميسرة**، مرجع سابق: 1/ 153 وما بعدها.

(124) Ahmet Güner. *Tarikatlar*. Sy. 73-74.

أسرة «آل عثمان» التي ضربت طريقتهم بيد من حديد، لمّا ألغت الإنكشارية عام 1242هـ/ 1826م، كما ارتبطت ببعض المحافل الماسونية، واعتَبر دراويش الطريقة أنفسهم كالماسونيين تماماً وأنهم مستعدون للتآخي معهم(125). وهذه الطريقة ما زالت تعمل إلى الآن ولا سيّما في ألبانيا، ولها أتباع وتكايا، غير أنها محتجبة عن الأنظار. لأن القانون الصادر عام 1343هـ/ 1925م يمنع نشاطات الطرق والتكايا.

ج - النقشبندية:

وهي الطريقة التي تنسب إلى «الشيخ بهاء الدين محمّد بن محمّد البخاري» الملقَّب بشاه نقشبند.

وجدت الطريقة أتباعاً لها في الدولة العثمانية في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي(126). غير أنها لم تصبح ذات نفوذ قوي إلا في بدايات القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، على يد «مولانا خالد البغدادي»(127) الذي أنشأ فرع الخالدية، حيث انتشرت أكثر من غيرها من فروع الطريقة، وساهمت في فك النزاع أو التقليل على الأقل من حدّة النزاع الذي كان يحصل بين أرباب الطرق والعلماء(128) بين الحين والآخر.

وقد حاولت هذه الطريقة التقرّب من عقيدة أهل السنّة أكثر من غيرها، وبخاصة في وجه تلك الطرق التي اشتهرت بالتشيُّع، فأوصلت سلسلة الطريقة إلى «أبي بكر الصديق» بدلاً من «علي بن أبي طالب» - رضي الله عنهما -،

---

(125) انظر: رامزور، أرنست أ. **تركيا الفتاة**، مرجع سابق، ص 129. نقلاً عن:
John P.Brown. *The dervishes*. London: 1927, p. 64.

(126) Yilmaz Polat. *Amerika Gizli Belgelerinde Türkiyede Islamci Akimlar*, sy. 73.

(127) هو ضياء الدين مولانا خالد ذو الجناحين، من مواليد بغداد. وقد درس في بلده على يد شيخ هندي، هو «عبد الله الدهلوي». وأخذ عنه علومه ومعارفه، ثم سافر إلى بعض البلاد الإسلامية واستقر في الشام، حتى توفيَ بها عام 1241هـ/ 1826م، انظر:
Furuzan Hüsrev Tökin. *Naksibendilik. Türk Düsüncesi Dergisi*. Sayi: 6, cilt: 7 (1 Mayis 1957), sy. 15-17.

(128) Gunduz, sy. 69.

كما راعت عقيدة أهل السنّة وبخاصة في موضوع الخلافة[129] مما أكسبها رواجاً بين المسلمين أكثر من غيرها.

ومما يذكر في تقيّدها بعقيدة أهل السنّة: أنّ من عوامل دخول أهل آسيا الوسطى و(خراسان) وغيرها من البلدان في آسيا إلى عقيدة أهل السنّة انتسابهم إلى هذه الطريقة[130]. مع أن المعروف أن أصحاب الكتب السِّتة كانوا من هذه المنطقة، قبل انتشار الطرق فيها.

ولهذه الطريقة أصول ومبادئ في الذكر والعبادة، وهي أحد عشر أصلاً[131] تختصر على النحو التالي:

1 - التفكير بالخالق قدر الإمكان.

2 - عدم التفكير في الحوادث الآنية، ومن ذلك عدم رفع النظر إلى ما يشغل البال عن الخالق.

3 - التجرّد من الأخلاق الرديئة ومن عالم الوجود إلى عالم الفناء.

4 - المعيَّة مع الناس في الظاهر ومع الخالق في الباطن.

5 - التحكم في عمل الزفير والشهيق، وذلك بذكر كلمة التوحيد.

6 - عدم التفكير في غير الخالق أثناء الذكر.

7 - التجرّد من عالَم الوجود إلى عالـم الغيب، وهو ما يسمى بالتوحيد، ويبدأ من نصف ساعة ويستمر عدة ساعات... وغيرها.

وهناك طرق أخرى -مثل: الخلوتية، والرفاعية، والقادرية، والتيجانية- عملت في الدولة العثمانية وما زالت تعمل، وكان لها نشاطها الاجتماعي ونفوذها في بعض المناطق دون بعض. وكان أكثرها منظماً ولها واردات مالية وعقارات، إضافة إلى التكايا المنتشرة في مختلف المناطق. غير أنّ كل طريقة كانت منفصلة عن الأخرى في إدارة شؤونها، وفي القيام بتنظيم حلقات الذكر.

---

(129) M.E.B. *Islam Ansiklopedisi*, 9/52.

(130) المرجع السابق، 9/ 53.

(131) Tökin. *Naksibendilik*. sy. 38-41.

واستمرت في ذلك حتى نهاية المشروطية الثانية (1326-1342هـ/ 1908-1923م)، حيث حدّد نشاطها، وذلك بإدخال المشيخة الإسلامية التكايا تحت إدارة مجلس المشايخ من قبل المشيخة الإسلامية. وقُسِّمَت إلى صنفين: الأول: الرسمية. وهي العقارات الوَقْفِية التي يشرف عليها شيخ. الثاني: الخاصّة. وهي التي يمتلكها عضو من أعضاء الطريقة[132]. وفي أثناء صدور القرار القاضي بإغلاق التكايا والمنع من نشاط الطرق في جميع أنحاء تركيا (في 15/ 5/ 1344هـ-30/ 11/ 1925م) ونقل ممتلكاتها وعقاراتها إلى وزارة التربية الوطنية كان عدد التكايا في إستانبول وحدها يتجاوز المائتي تكية[133].

الطُّرق الصوفية وفعالياتها الثقافية في تركيا:

إنّ الطرق الصوفية التي أثَّرت في تاريخ الدولة العثمانية، أو التي لم يكن لها نفوذ فيها، لم تتوقّف عن العمل والنشاط بمجرّد صدور قرار منع مزاولة أعمالها، بل استمرّت في عهد الجمهورية التركية وقامت في وجه الحكومة مرات عديدة، وحافظت على عقائد أتباعها ولقَّنت غيرهم مبادئها، وإن كان ذلك على نطاق ضيق، نظراً للضغوط المستمرة عليها من قبل الدولة في العقود الثلاثة الأولى من تاريخ الجمهورية -بشكل خاص-. وهي الآن تزاول أعمالها بحرية أكثر من ذي قبل، وإن لم يلحظ ازدياد بارز في عدد المُرِيدين.

ومما يُعنى به البحث هنا هو بيان موقف الاتجاهات الصوفية من الحركات الفكرية الغربية بعد ظهورها على الساحة وقيامها بانتقاد الإسلام علناً، ومعرفة ما كان رد الفعل لديهم إزاء هذا، وما هي نظرتهم إلى الحضارة الغربية؟،... إلخ.

ويتطلب الجواب على هذه الأسئلة القيام بمسح شامل لما قامت به هذه الاتجاهات من أعمال ثقافية في الحفاظ على كيانها من الذوبان، والاستمرار في نقل رسالتها إلى الجيل الجديد. وليس هذا مما يتسع له المقام هنا. ولكن

---

(132) Gotthard Jaschke. *Yeni Türkiyede Islamcilik*, sy. 36.

(133) Gentizon, 124-125.

معرفة ما يتعلق بردّ الفعل إزاء الاتجاهات الوافدة، سوف يأتي الحديث عنه في الباب الثاني من هذه الرسالة، وهو الصراع بين الاتجاهات الإسلامية والاتجاهات الوافدة.

أمّا أثر الاتجاهات الصوفية الثقافي في هذه الحقبة، فقد اشتمل على جانبين أساسين، هما:

1- إنشاء الجمعيات الصوفية.

2- إصدار الكتب والدوريات.

1 - إنشاء الجمعيات الصوفية:

ترجع فكرة تكوين جمعية لأتباع هذه الاتجاهات إلى بداية عهد المشروطية الثانية، بعد عودة الشيخ «نائلي» من منفاه في «طرابلس الغرب» إلى إستانبول. وقد جرى الإعداد اللازم لإنشاء هذه الجمعية باسم «الجمعية الصوفية الاتحادية»[134] إلا أنّهم لم يُوَفَّقوا في إنشائها لأسباب غير معروفة، قد يكون من أبرزها ضغط حكومة الاتحاد والترقي -التي أمسكت أمور الدولة بعد افتتاح مجلس المبعوثان مباشرة- على الدراويش والمُريدين أتباع الطرق الصوفية، الذين اتُّهموا بتدبير حادثة 31 مارس[135] ضد حزب الاتحاد والترقي.

وقد قام أتباع هذه الاتجاهات بتكوين جمعية باسم «الجمعية الصوفية» في عام 1329هـ/ 1911م، واختير لرئاستها شيخ الإسلام «موسى كاظم»[136]. وقد استمرت مدة في العمل والنشاط المنظَّم تنظيماً يكاد يكون دقيقاً، ولا تسعف المصادر المتاحة للباحث بمعلومات مفصَّلة عن نشاط هذه الجمعية.

وبعد انقراض الدولة العثمانية وإعلان الجمهورية التركية، صدر القرار القاضي بمنع الطرق والجمعيات الصوفية بمزاولة فعالياتها -كما سبق-، حيث

---

(134) حول مبادئها انظر: Mustafa Kara, sy. 287.

(135) المرجع السابق، ص287.

(136) المرجع السابق، ص287

أغلق جميع الطرق وتعرض المشايخ للسجن والنفي والإعدام، وهاجر بعضهم إلى بلاد مجاورة، مما أدى إلى التوقف التام عن الحركة والنشاط.

وبمجرّد التنقل إلى تعددية الأحزاب (في منتصف القرن العشرين) فإنّ بعض الطرق أوجدت لها أتباعاً وخرجت على الساحة، مع وجود القانون المذكور في الدستور التركي، لكن بشكل خفيّ. وقد ازداد عددها بعد مدّة.

ونظراً لكون تلك الطرق لا تعترف بها الدولة، فإنها لم تظفر بما ظفرت به الجمعيات الاجتماعية من العمل بحرية، ولم تؤسس لها جمعيات كما في عهد الدولة العثمانية. لذلك فقد حاول القائمون على تلك الطرق عدم التعرّض الى ما يمس الدستور التركي والحزب الحاكم آنذاك، الامر الذي شجَّع الأحزاب السياسة على غض الطرف عن فعاليات تلك الطرق المحدودة، لكسب أصواتها في الانتخابات العامة.

ومن أهم الجماعات الصوفية العاملة في هذا الصدد: جماعة «إسكندر باشا»[137] التي تكوّنت بجهود الشيخ «زاهد قوتكو» (Zahid Kotku)[138].

فقد نشأت هذه الجماعة مختلفة نوعاً ما عن الطرق الصوفية، حيث أبدت استعدادها لقبول النافع المفيد الوافد من الغرب، والاستفادة من وسائل التعليم الحديثة ومؤسساته في شرح الإسلام للناس والدعوة إليه، بأسلوب يختلف عمّا مضى، وافتتاح مدارس تحفيظ القرآن الكريم وإصدار المجلات والكتب، للنفاذ إلى قلب الشعب على نطاق أوسع.

ولعلّ ذلك يعود إلى الضغط الحكومي الغاشم على الجماعات الإسلامية،

---

(137) نسبة لجامع إسكندر في إستانبول.

(138) زاهد قوتكو: (1897-1980م) من مواليد (بورصا). انتسب إلى تكية الكمشخانوي في إستانبول وهو في الحادي والعشرين من العمر، وأخذ الخلافة في السابعة والعشرين. ولمّا أُغلقت التكايا بموجب القرار الحكومي عام 1344هـ/ 1925م ذهب إلى (بورصا) فعمل إماماً للمسجد الذي فرغ بسبب وفاة أبيه. ورجع في عام 1372هـ / 1952م إلى إستانبول، حيث ترأس التكية النقشبندية. وبقي على رأسها إلى أن توفّي عام 1401هـ (1980م)، بعد عودته من الحج مباشرة.

Rusen Çakir. *Türkiyede Islami Olusumlar*, sy. 17.

فقد عرف «زاهد قوتكو» -الذي عاش فترة العهد العثماني والعهد الجمهوري وشهد ما جرى للعلماء ومشايخ الطرق- أنّ اتّباع الأسلوب التقليدي سوف يؤدي به وبأتباعه إلى السجن والنفي، كما هو متّبع في أوائل عهد الجمهورية، واقتضى ذلك تغيير أسلوب العمل، فنجح في ذلك.

غير أنّ وفاته عام 1401هـ/ 1980م واختيار نسيبه الأستاذ الدكتور «محمّد أسعد جوشان»[139] الذي لم يكن يلمّ كثيراً بأسرار العمل -حسب رأي أحد الباحثين[140]- وانفتاحه على التقنية الغربية أكثر من اللازم، أبعدت الجماعة نوعاً ما عن التصوّف، وذلك لصالح المعاصرة، مع أنّ الجماعة حتى الآن ناشطة على قدم وساق، وتمتلك عدة مجلات إسلامية ودار نشر وبعض مؤسسات التعليم الديني والعلمي.

وهناك جماعات صوفية كثيرة، تعمل على الساحة في تركيا المعاصرة، ولها أتباع في كل أنحائها، مثل جماعة الشيخ «محمّد راشد» في مَنْزِل Menzil[141]، وجماعة الشيخ «محمود سامي» Erenkoy Cemaati، وجماعة سميِّهِ الشيخ محمود Ismail Aga Cemaati في إستانبول، وجماعات أخرى كثيرة... والوصف المشترك لهذه الجماعات هو تأليف الناس في سياق الحياة الاجتماعية المتكافلة، وجذبهم إلى مظاهر الإسلام الأصيلة والتقليدية، مثل إنشاء المساجد ومساكن الطلاب والمساكين، والحفاظ على اللبس العثماني التقليدي.

---

(139) محمّد أسعد جُوشان من مواليد (جنق قلعة) عام 1357هـ (1938م). تربّى في إستانبول في كنف أسرته. التحق بكلية الآداب قسم اللغة العربية والفارسية في جامعة إستانبول، وعُيّن معيداً في كلية الإلهيات بجامعة أنقره عام 1380هـ/ 1960م. وحصل على شهادة الدكتوراه عام 1385هـ/ 1965م ثم الأستاذية عام 1402هـ/ 1982م. تقاعد عام 1407هـ/ 1987م توفي بأستراليا في حادث سيارة قبل عدة سنوات. انظر: المرجع السابق. ص 24.

(140) المرجع السابق. ص 44.

(141) المدينة التابعة لولاية آديامان Adiyaman في شرق تركيا.

2 - إصدار الكتب والدوريات:

أ- إصدار الكتب:

يمكن تقسيم كتب التصوّف التي صدرت في هذه الفترة إلى قسمين:

* **القسم الأول**: كتب صدرت في فلسفة التصوّف. وهي السمة الغالبة لها في عهد الدولة العثمانية. بل حتى تاريخ (تلتين) الحروف التركية [أي إلغاء كتابة اللغة التركية بالحروف العربية (العثمانية) وفرض كتابتها بالحروف اللاتينية] (1347هـ/ 1928م)، وذلك مثل:

- أعماق الخيال [في فلسفة وحدة الوجود] لأحمد حلمي(142) (1326هـ/ 1908م).
- وحدة الوجود لفريد كام(143). [وهو مجموعة مقالات فلسفية، نُشرت في

---

(142) شهبندر زاده أحمد حلمي (1281-1332هـ/ 1865-1914م) من مواليد (فيليبه Filibe في بلغاريا حالياً. أُرسل إلى بيروت في دائرة الديون العمومية. وهناك اتصل بجمعية تركيا الفتاة فتأثر بها وهرب الى مصر، فدخل في جمعية «الترقي العثماني» وأصدر جريدة فكاهية. رجع عام 1901م إلى إستانبول فنفي إلى فيزان، وهناك تعلُّق بالتصوّف فدخل طريقة «عروسي». وقد رجع إلى إستانبول عام 1908م فأصدر مجلة «الاتحاد الإسلامي»، ودافع عن الجامعة الإسلامية. وبعد إصدار ثمانية عشر عدداً منها أغلقت، فكتب في جريدة «الإقدام» و«شهبال» و«تصوير أفكار» إلى أن أصدر عام 1910م جريدة «حكمت» الإسلامية الأسبوعية، وأنشأ مطبعتها، ثم في 9/ 9/ 1911م جريدة «حكمت» اليومية. فأغلقت بعد فترة لانتقادها سياسة حكومة الاتحاد والترقي، ونُفي إلى «بورصا».. وقد عمل هناك أيضاً في مجال الصحافة الإسلامية فترة، ثم توفي فجأة، فاتُّهمت الماسونية والصهيونية في قتله، لما كان يكتب عنهما. له مؤلفات كثيرة، من أهمها: الرد على تاريخ المستشرق دوزي وافتراءاته بعنوان: **تاريخ إسلام، وهل يمكن إنكار الخالق، والإسلام والسنوسيون في العصر الحميدي**.

Ismail Kara:1/3-4

(143) فريد بن أحمد كام (1281-1363هـ/ 1864-1944م) من مواليد إستانبول. كان له اهتمام باللغة العربية والفارسية والفرنسية، وقد ترك لذلك كلية الحقوق. توظف عام 1887م في مكتب الترجمة بوزارة الخارجية، ثم تحول إلى التدريس بعد عام واحد، واهتم بالعلوم الدينية، درّس في مختلف المدارس الإسلامية، وعُيِّن عضواً في دار الحكمة الإسلامية مدرِّساً للغة الفارسية في جامعة إستانبول إلى عام 1933م، ثم عُزِل من التدريس =

مجلة (سراط مستقيم)، ع8.7.6 (1329هـ/ 1911م)، ثم جُمِعت وصدر كتاباً بعد عام][144].

- لماذا أُحِبُّ الشيخَ الأكبر[145] [محيي الدين ابن عربي] لمحمّد علي عَيْنِي[146] (1341هـ/ 1923م).
- وحدة الوجود ومحيي الدين بن عربي. لإسماعيل فَنِّي أَرْطُغْرُل. (1347هـ/ 1928م)... وغيرها.

* **القسم الثاني**: كُتُبٌ صدرت في تربية التصوف الروحية والأخلاقية. وهي السمة الغالبة في الكتب الصوفية الصادرة بعد منح الحكومة الشعب نوعاً من الحرية السياسية والثقافية (أي بعد منتصف القرن العشرين). وذلك مثل:

سلسلة الطرق وأخلاقها لرشيد باشا (1377هـ/ 1957م).
- Tarikatlar Silsilesi ve Ahlaki/ Reşit Paşa

التصوف، ليوسف ضياء (1382هـ/ 1962م)
- Tasavvuf/ Yusuf Ziya

رياض التصوف للسيد عبد الحكيم أرواسي (1384هـ/ 1964م).
- Tasavvuf Bahçeleri/ Esseyyid Abdulhakim Arvasi

أخلاق التصوف لمحمّد زكائي كُونرابا (1395هـ/ 1975م).
- Tasavvuf Ahlaki/ Mehmed Zekai Konrapa

عالَم التصوف لمحمّد نوري شمس الدين نقشبندي (1394هـ/ 1974م).

= لمعارضته الإصلاحات الحكومية في جامعة إستانبول. وله عدد من المؤلفات:
Agah Sirri Levend. *Profesör Ferid Kam-Hayati ve Eserleri*, sy. 5.

(144) *Süleyman Hayri Bolay*. Ferid Kam, sy. 29.

(145) عنوان الكتاب باللغة التركية: *Seyh'ul-Ekberi Niçin Severim?*

(146) محمّد علي عيني (1285-1364هـ/ 1868-1945م) من مواليد سَرْفَيجَه (Serfice) بمناستر (Manastir)، عمل مدرساً في إستانبول وأدرنه وحلب ودياربكر، ومديراً للمعارف. انتقل من سلك التدريس إلى الأعمال الإدارية في مختلف الدوائر الحكومية. وقد تقاعد عام 1913م، إلا أنّه رجع إلى التدريس ثانية، فعُيِّن مدرّساً في كلية الآداب بجامعة إستانبول (1914م) ثم عميداً لها (1915م). له كتب في التصوف والفلسفة والقومية التركية.
Ali Kemali Aksut. *Profesör Mehmet Ali Ayni*, Hayati ve Eserleri

- Tasavvuf Alemi/ Muhammed Nuri Semseddin Naksibendi

خصائص التصوف لمصطفى طَهْرالي (1401هـ/ 1981م).

- Tasavvufun Hususiyetleri/ Mustafa Tahrali

مصاحبات تَصَوُّفية لمحمّد ناظم قبرصي (1406هـ/ 1986م).

- Tasavvufi Sohbetler/ Muhammed Nazim Kibrisi

وغيرها من الكتب الكثيرة التي أُلّفت في العقود الثلاثة الأخيرة(147). وما زالت تصدر من قِبَل فئة من الباحثين وبخاصة تلك التي يؤمن أصحابها بدور التصوف في التهذيب النفسي والروحي، ويفرِّقون بينه وبين الطُّرق.

ويظهر من خلال استقراء الكتب الصوفية في هذه الفترة، أنّ التركيز على فلسفة التصوف كان بسبب صدور كتب الفكر المادي، وخروج أتباع هذا الفكر إلى الساحة الثقافية، ورفضهم المطلق لما يسمى «ما وراء الطبيعة» أو الحياة الروحية. فكان التركيز على هذا القسم من الكتب الصوفية ردَّ فعل تجاه الفكر المادي، حيث كان المجتمع العثماني حديثَ عهد به.

أما التركيز فيما بعد على الكتب الأخلاقية والتهذيبية، فكان بسبب الانحلال الخلقي وتفشّي العادات الغربية في المجتمع التركي من جهة، وغلبة الفكر المادي وتسلطه على غيره من جهة أخرى. وهذا يعني أن الفلسفة الصوفية اعترفت بالعجز فتركت مكانها للفكر المادي، واتجهت لتصحيح الوضع الخلقي والتهذيب النفسي.

ب - إصدار الدوريات:

أما فيما يتعلق بإصدار الدوريات الصوفية، فيظهر اهتمام أتباع الطرق بذلك وبخاصة بعد إسقاط السلطان عبد الحميد الثاني من الحكم. ومن أولى المجلات الصادرة في هذا العهد مجلة «التصوف» الأسبوعية. وقد ذكر صاحب الامتياز: «أن الحاجة إلى إصدار مجلة بهذا العنوان والمضمون أمر لا بدّ منه، نظراً لطروء أفكار فاسدة وشُبَه باطلة على بعض الطرق، ينبغي القيام

(147) لمزيد من العناوين انظر فهارس المكتبة الوطنية بأنقرة.

بتصحيحها في ضوء الكتاب والسنّة»[148]. وقد تضمّن العدد الأول منها مقالات متنوعة، وإن كان التركيز فيها على التصوّف مبنى ومعنى. ومن أمثلة ما تضمنّت من مقالات: «حلف الفضول وجمعية الاتحاد والترقي». و«الاتحاد والأخوّة» و«حب الوطن من الإيمان» و«التصوف والمشروطية». . . وفي هذا ما يوضح اشتراك الاتجاهات الصوفية مع الاتجاهات الوافدة ضد حكم السلطان عبد الحميد، وقيامها بالدفاع عن «جمعية الاتحاد والترقي».

وصدرت جريدة (الصوفية) أيضاً في هذه المرحلة واستمرت عشر سنوات (1329-1339هـ/ 1911-1920م). وكان التصوفُ الطابعَ العام لها، كما يظهر من عنوانها، إلا أنها كانت تزوّد قرّاءها كذلك بمقالات تعالج الأوضاع السياسية الجديدة، مثل : «السياسة الخارجية لألمانيا وبريطانيا وتجارتهما الخارجية»، والأوضاع الاجتماعية مثل: «تحصيل النساء العلمي وتربيتهن»، وغير ذلك مما كان ينطبق عليه ما يسمى «حديث الساعة». لكن الغريب في الأمر أن صاحب هذه المجلة كان وراء إعداد المبررات الداعية إلى إلغاء الخلافة، وقد ألقى في ذلك خطابات مطوَّلة، منحازاً إلى أعضاء حكومة الجمهورية.

وصدرت أيضاً مجلة (الحكمة) حكمت في 1328هـ/ 1910م، ومن قبل أيضاً مجلة (مُحِبّان) في شعبان 1327هـ/ 1909م، إلا أنهما لم تستمرّا طويلاً، بل أُغلقتا بعد سنتين[149]. أما مجلة (مِحْراب) التي صدر منها ثمان وعشرون عدداً (1341هـ/ 1923م إلى 1343هـ/ 1925م) فقد ركّزت على فلسفة التصوف ونشرت بحوثاً ذات حلقات عن السَهْرَوَرْدِيّ المقتول، والحَيْ بن يَقْظان، . . . وغيرهما[150]. وهناك مجلات صوفية أخرى صدرت في هذه الفترة، إلا أنّها لم تكن منتشرة ولم تُحْظَ بالإقبال مثل غيرها، مما اضطر أصحابها إلى إغلاقها.

---

(148) انظر: **مجلة التصوف**، ع1 (22 ربيع الأول 1329هـ).
(149) حول أعدادها الصادرة انظر فهارس المكتبة الوطنية في أنقرة، قسم الدوريات.
(150) انظر: **محراب**، ع1 (15 تشرين ثاني 1339 رومي).

وبعد مدة من الركود استمرّت زهاء ثلاثة عقود في إصدار الجرائد والمجلات وكذا الإصدارات المعدة عن الاتجاهات الإسلامية الأخرى، ظهر من جديد العدد الأول من مجلة (التصوف) Tasavvuf الذي صدر في 29/ 12/ 1367هـ (1/ 11/ 1948م)، وهي مجلة صوفية تهتم بالتركيز على الفلسفة الصوفية والأخلاق، وكانت تصدر كل أسبوعين.. وقد أوضحت هيئة التحرير (أنّ السبب الذي دعا إلى إصدار هذه المجلة هو ترجمة بعض مباحث المتصوفة ومؤلفاتهم ومناقب الأولياء إلى اللغة التركية، ومحاولة القيام بالتوفيق بين أفكارهم الصادرة عنهم وبين المستجدات الفنية والعلمية التي برزت على الساحة)[151]. أما مجلة (صُحْبت) Sohbet الصادرة في عام 1372هـ/ 1952م فلم تستمر طويلاً، مع قلة المجلات الصوفية في هذا العهد، وحاجة أتباع الطرق إليها في تصحيح الأفكار وتوسيع المدارك، وبيان موقفها من البدع والخرافات التي طغت على الطرق الصوفية. ولا تزال تصدر منذ عام 1403هـ/ 1983م مجلة (الإسلام)، وقد خرجت من نطاق التصوف إلى الاهتمام بقضايا الإسلام، وإن كانت ترى أنّ الخلاص من المشكلات الحاضرة إنما يكون في التمسك بالتربية الروحية والأخلاقية. وقد ذكرت في العدد الأول من افتتاحيتها السببَ الذي دفعت القائمين عليها إلى إصدارها قائلة: إنّ التربية والتعليم الإسلامي من أهم ما تصبو إليهما الجماعة. ولا يتحقق ذلك بالوسائل المعتادة، مثل إلقاء الخطب والدروس وتنظيم الحلقات والمحاضرات. فهي لا تفي بالغرض المطلوب. ولا يمكن الوصول في أوضاع تركيا المعاصرة إلى فئات المجتمع كلها إلا بالأساليب الحديثة، وبخاصة الإعلامية.

وهناك مجلة (أَلْطِنْ أوُلُق) Altinoluk التي لا تزال تصدر منذ عام 1406هـ/ 1986م، وهي على غرار سابقاتها. كما أنّ مجلة (أوُغُوت) Ogut تبدي رغبتها في الكتابة عن التصوف، وإن كان الطابع العام لها هو الاهتمام بالاتجاهات المحافظة.

---

(151) Cemal Bardakçi. *Niçin Çikiyoruz?*. Tasawuf Dergisi, Sayi: 1, Cilt:1 (1/11/1948), sy. 2-5.

وعلى الرغم من عدد تلك المجلات الصوفية، فإنّ كثيراً من المجلات الإسلامية في تركيا تظهر اعتراضها على مسلك تلك الاتجاهات الصوفية، وتوضح وجهة نظرها بذكر أنّ التصوف كان له في بعض المواطن والمراحل وبخاصة في بداية نشأته تأثير ملموس في التهذيب النفسي والتربية الخلقية، بَيْد أنّ دخول البدع والخرافات فيه وحصره الإسلامَ في العبادات والتربية الروحية وإغفال ما يَجدّ في الحياة المعاصرة من اتجاهات فكرية وثقافية، تجعل من الصعب الاعتقاد بأنّ للتصوف دوراً مرتقباً في تصحيح الأوضاع.

ومما يجدر ذكره هنا أنّ مقرراً دراسيّاً باسْم «علم الأخلاق الشرعية والتصوّف» قد أُدرج في منهاج طلاب كلية العلوم الدينية العالية في جامعة إستانبول عام 1328هـ/ 1910م، كما قرّرت فيما بعد تقرير مادة «تاريخ التصوف» في كلية الإلهيات بجامعة إستانبول عام 1342هـ/ 1924م، وجرى إنشاء كرسي للتصوف عام 1393هـ/ 1973م في الكلية نفسها. وتم تقرير مادة «التصوف» في المعاهد الدينية العالية عام 1379هـ/ 1959م[(152)]، التي حُوّلت عام 1403هـ/ 1983م إلى كليات الإلهيات.

ثالثاً: اتجاهات التجديد:

نشأة الاتجاه التجديدي في تركيا:

قام بعض العلماء بالدعوة إلى الرجوع إلى الأصالة، ومحاولة توعية الناس بحقيقة أنّ الدين لا يتنافى مع التقدّم الحضاري السليم. وكان ذلك بعد مدة من قيام حركات التنظيمات العثمانية في أواسط القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، التي نادت باقتباس الأنظمة الغربية بحُلوِها ومُرِّها.

وكان أوّلُ عمل فعّال لَقي رواجاً في الأوساط العلمية وعُدّ في ميزان أعمال الاتجاه التجديدي، هو إصدار «مجلة الأحكام العدلية»[(153)] عام

(152) Mustafa Kara, sy. 111, 116.

(153) أُنشئت مجلة الأحكام العدلية في 1284هـ/ 1868م واختُتِمت في 1293هـ/ 1876م باكتمال ستة عشر مجلداً. وأوّل كتاب منها صدر كتاب البيوع في 8 محرَّم 1268هـ =

1284هـ/ 1868م وهي تقنين الأحكام الفقهية في شكل مواد، مثل القوانين الحديثة، مخالفة بذلك في ترتيبها الكتبَ الفقهية المُدوَّنة.

وعلى الرغم من أنّ محاولة مجلة الأحكام العدلية لم تكن شاملة لكل مجالات التشريع والفقه، واقتصر فيها غالباً على مذهب واحد هو المذهب الحنفيّ، إلا أنّ ذلك كان محاولةً في مواجهة زحف القوانين الغربية على سائر مناحي الحياة في بقاع العالم الإسلامي(154). وكانت نشأة الاتجاه التجديديّ في تركيا بمثابة ردّ فعل تُجاه انفتاح الحكومة العثمانية ثمّ انفتاح الشعب على الغرب. وقد تمثَّل هذا الاتجاه في بعض الشخصيات -أمثال: «جمال الدين الأفغاني، وسعيد حليم باشا، ومحمّد عاكف»- للبحث في أسباب التقدم الغربي الذي جعل المجتمعَ الإسلامي يَنبهرُ باختراعات الغرب واكتشافاته الحديثة.

وكان على هذا الاتجاه أن يتحمَّل انتقاد أتباع الاتجاهات المُحافظة، وأن يضع ذلك في حسابه من البداية، وأنْ يصمد في وجهها أكثر من الصمود في وجه التيارات الغربية. لأنّ الفكر الغربي لم يكن له جاه ونفوذ آنذاك -أي في عهد السلطان عبد الحميد الثاني-، ولم يكن له أتباع يذكرون. فالفكرة في أذهان هذه القلّة لم تكن واضحة، بعكس الاتجاهات المُحافظة والصوفية.

ومن أوائل من قام بالدعوة إلى التجديد من المحرّرين المتأثرين في بعض

= (20 نيسان 1869م)، وقد بقي معمولاً به حتى عام 1344هـ/ 1926م، حيث اقتُبس قانون الديون السويسري. انظر بشيء من التفصيل:

- Ali Himmet Berki. *Aciklamali Mecelle*, sy. 9.

- Korlaelci, sy. 189.

- محمّد بن الحسن الحجوي: 2/ 418. وقد اشتملت المجلة على 99 قاعدة فقهية عامة، أُختيرت من كتب الفقه الإسلامي بنفس الصيغة الواردة بها في هذه الكتب. وبعض هذه القواعد أحاديث نبوية وقواعد شرعية، مثل: (لا ضرر ولا ضرار) و (الضرورات تبيح المحظورات). انظر: محمّد، محمّد عبد الجواد. **بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون**، القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، 1397هـ، ص30.

(154) انظر: هيئة تحرير مجلة الاجتهاد. «وجوه الاجتهاد والتجديد في الفكر العربي الإسلامي في القرن العشرين»، **الاجتهاد**، ع7، س3 (خريف 1990م/ 1411هـ)، ص8.

القضايا بالأفكار الغربية في هذا العهد: «ضياء باشا»[155] و«نامق كمال»[156] و«علي سعاوي»[157]، الذين كانوا يرون أنّ الأساس الذي استندت إليه الحضارة الغربية في الحرية وحقوق الإنسان موجود في العهد الأول من التاريخ الإسلامي، وأنّ الفقه الإسلامي تراث ضخم وكنز لا يفنى ومصدر معرِفيّ رائع، لا يمكن إهماله في حال من الأحوال[158]. ولهذا السبب فإنّ الذي يحتاج إليه العالَم الإسلامي هو الجمع بين المعطيات الحضارية العالمية وبين الأنظمة الاجتماعية والأخلاقية المرتكزة على أساس الإسلام. فالمبادئ الإسلامية والعادات العثمانية تُعَدّ بمثابة شرايين تدفق الحياة[159] للمجتمع العثماني المسلم[160].

---

(155) ضياء باشا (1825-1880م) من مواليد إستانبول. عمل في مكتب الصدر الأعظم، ثم نال تقدير «رشيد باشا» فعُيّن كاتباً ثالثاً في «المابين». وقد تعلّم الفرنسية في هذه الفترة، فترجم بعض الكتب الأدبية والعلمية من اللغة الفرنسية. ولما توفي «رشيد باشا» نُفيَ إلى (قبرص) فعُيّن متصرّفاً عليها. فهرب إلى أوروبا وأصدر مع «نامق كمال» جريدة «حُرّيت» في «لندن» عام 1868م. وفي فترة عهد السلطان عبد الحميد الثاني عمل والياً على «سوريا» و«قونيا» و «آضنه». توفي في آضنه عام 1880م، انظر: Sender.., sy. 92-93.

(156) نامق كمال (1840-1898م) من مواليد (تكرداغ). بدأ بكتابة الشعر في سن مبكرة. عيّن في مكتب الترجمة بالباب العالي عام 1860م، وقد هرب إلى أوروبا عام 1867م مع «ضياء باشا» وبقي فيها حتى عام 1871م، ثم رجع إلى إستانبول. وقد عمل متصرّفاً على «رودس» و «مدلّي» و «ساقز». توفي عام 1898م في ساقز. له عدّة كتب أدبية وسياسية. انظر: المرجع السابق. ص 59-60.

(157) علي سعاوي (1839- 1878م) من مواليد إستانبول. دراسته الأوّلية كانت حكومية وشرعية. عمل مدرساً في «بورصا» و «سيماو» و«فليبه» ثم موظفاً في (صوفيا). وقد نُفي إلى «قسطموني»، بسبب كتابة مقال سياسي، انتقد فيها والي مصر «إسماعيل حَقّي باشا» فهرب إلى «باريس» وانتقد «ضياء باشا» و«نامق كمال»، ثم رجع إلى إستانبول بعد تولّي السلطان عبد الحميد الحكم، فعُين موظفاً في مكتب الترجمة، ثم مديراً لثانوية «غَلَطَة سراي»، إلا أنّ انتقاداته الكثيرة لسياسة الدولة أدى إلى عزله من منصبه. وقد قُتل بالعِصيّ عام 1878م لما أراد إرجاع السلطان مراد إلى الحكم مع بعض أتباعه. انظر: .Meydan Larosse, 1/325

(158) Tanpinar, sy. 153.

(159) Brand, sy. 96-103.

(160) وفي رأي هذه الفئة أنّ رجال التنظيمات لم يوفقوا في الإصلاحات التي قاموا بها، =

إنّ الذي جعل أمثال هؤلاء يندفعون في الدعوة إلى التجديد -على الرغم من أنّها غير منظمة ولا مدروسة وإن كانت واضحة بعض الوضوح- هو الواقع الموضوعي الذي فرض عليهم البحث في الحدّ من تقهقر العالم الإسلامي أمام التيار الغربيّ الجارف. وقد قاموا بتحديد المشكلة، لكن آراءهم المنافية لسياسة الدولة حالت بينهم وبين الوصول إلى حل، يخرج المجتمع من المأزق الحرج.

وقام «جمال الدين الأفغاني»(161) بجهد في الدعوة إلى التجديد ومناهضة

= لأنّهم لم يحافظوا على القِيَم الإسلامية ولم يجعلوها موجهة للمؤسسات والأنظمة المقتبسة من الغرب. بل أهملوها وأنشأوا مؤسسات جديدة جنبها، فأضاعوها لعدم عمل التحام وتقارب بين القديم والجديد، فتصارعا وتعاديا، ولا يزالان كذلك حتى الآن.. انظر: برنارد لويس Lewise, sy. 141.

(161) هو محمّد بن صفدر الحسيني (1254-1314هـ/ 1838-1897م) وُلد في «كنر» ونشأ في «كابل». وبعد تلقينه العلوم الأولية سافر إلى الهند ومكث فيها سنتين، ثم اتجه إلى مكة المكرمة، فعاد إلى وطنه وانتظم في سلك رجال الحكومة. . ثم رحل إلى «إستانبول» ماراً بالهند ومصر سنة 1285هـ. وقد نُفي من مصر سنة 1288هـ ثم رجع ثانية وبقي فيها حتى عام 1296هـ، حيث نفته الحكومة المصرية إلى الهند. وقد سافر إلى «لندن» ثم إلى «باريس»، حيث استقر فيها فترة ثم ذهب إلى «إستانبول» حين دعاه السلطان عبد الحميد. وبقي فيها حتى 5 شوال 1314هـ (8/ 3/ 1897م)، حيث توفي إثر استفحال السرطان به. له من التأليفات: **تاريخ الأفغان، الحميد: جمال الدين الأفغاني، المصلح المفترى عليه**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1403هـ، ص 11 وما بعدها.

وانظر: الرويشد، عبد الله بن سعد. **قادة الفكر الإسلامي**، ط2، الرياض: رابطة الأدب الحديث، (د. ت) ص 329 وما بعدها.

وقد كُتِبَ عنه الكثير، ما بين معارض لأفكاره ومؤيد. إلا أن الباحث يرى أن المعارضين لأفكاره قد بالغوا في معارضتهم إيّاه. فمهما يكن من أمر فقد قاوم الاحتلال الغربي مقاومة شديدة، في وقت كان العالم الإسلامي يبحث فيه عن مرشد ينقذهم من هذا الاحتلال. وفيما يلي إضافة إلى ما سبق ذكرُه بعض ما أُلِّف فيه:

- رضا، محمّد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام.**
- المخزومي، محمّد باشا. **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني.**
- الرافعي، عبد الرحمن. **جمال الدين الأفغاني: باعث نهضة الشرق.**
- عمارة، محمّد. **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني.**
- خان، لطف الله. **حقيقة جمال الدين الأفغاني.**

الأفكار السائدة في المجتمع العثماني، وذلك في أثناء وجوده في إستانبول في المرة الأولى. واستطاع أن يقنع بعض العلماء بأفكاره في المرة الثانية. غير أنّ تشويه بعض المشايخ سمعته واتهامهم إياه بمقولة «أنّ النبوة كسبية وليست وهبية»[162] قد أثرا سلباً على دعوته. فمُنِع من الاختلاط بالناس والاجتماع إليهم والقيام بالدعوة إلى أفكاره التي كانت تهدف إلى:

- إيقاظ العالم الإسلامي. وذلك بالقيام بالإصلاحات اللازمة، للوصول إلى طريق المدنية.
- تخليص العالم الإسلامي من النفوذ السياسي والاقتصادي للدول الغربية[163]. وستتضح آراؤه بتفصيل أكثر في مبحث (الجامعة الإسلامية) من هذا الكتاب.

وجاء فيما بعد سعيد حليم باشا، الذي أخذ على عاتقه القيام بدعوة التجديد، فبادر إلى نشر آرائه التجديدية في بعض المجلات الإسلامية، وبخاصة في مجلة (سراط مستقيم) التي أصبحت فيما بعد (سبيل الرشاد)، والتي أصبحت لسان حال اتجاهات التجديد، وكانت تنشر مقالات مترجمة عن الأفغاني، ومحمّد عبده، ومحمّد فريد وجدي، وغيرهم. وتعرف بالكتب التي أصدروها، وبخاصة بعد المشروطية الثانية.

وقام بديع الزمان سعيد النورسي ومحمّد عاكف وغيرهم ممن رأى ضرورة الرجوع إلى الأصالة، بتوضيح مبادئ الإسلام وأحكامه والدعوة إليه بأسلوب

- أبو رية، محمود. **صيحة جمال الدين التي بعثت الشرق من سباته.**
- شلش، علي. **جمال الدين الأفغاني.**

(162) قام شيخ الإسلام (حسن فهمي) أفندي بالشكوى ضد جمال الدين الأفغاني، واتهامه بأنه قال في محاضرته التي ألقاها بمناسبة افتتاح جامعة إستانبول «إنّ النبوة فنّ» مع أنه بريء من هذه المقولة. انظر في ذلك نص المحاضرة ودفاع محمّد عاكف ضد هذه الافتراءات الشنيعة: عاكف، محمّد. «جمال الدين أفغاني»، **مجلة صراط مستقيم**، ع90، المجلد 4 (17 جمادى الأولى 1328هـ/ 13 مايو 1326) ، ص 90-91.

(163) Osman Keskioğlu: *Cemaleddin Efgani*. Ank. Unv. Ilahiyat Fak. Dergisi. Cilt: 9 (1962), sy. 91-102.

غير مألوف. وقد وجدت اتجاهاتهم تلك صدى طيباً. إلا أنّ انتشار الأفكار الوافدة في المجتمع التركي وبخاصة القومية التركية، والدعم المادي والمعنوي الذي قدمته حكومة الاتحاد والترقي لهذا التيار، وتكتّل القوميات حول نفسها في الشعوب الأوروبية بشكل خاص، ونتائج الحرب العالمية الأولى ثم إلغاء الخلافة الإسلامية ونشأة الجمهورية التركية على أنقاض الدولة العثمانية، كل ذلك كان له أثر سلبي على مسار هذا الاتجاه، كما أثّر أيضاً على كثير من الاتجاهات السائدة.

وفي عهد الجمهورية اشتدّت محاولة السلطات فصلَ حياة الناس عن الدِّين بشكل صارم، بل لقد مُنعوا عن التحدث عمّا يمتّ إليه بصلة. وصرَّحت الحكومة آنذاك بعداوتها للدين والمتديِّنين، وأعلنت أنها سوف تقوم بضرب الرجعيين! بيدٍ من حديد، وأنّ الذي يقف أمام الانقلابات الجديدة -التي تكفَّلَ الدستور التركي بحمايتها- سوف ينجرف تحت وطأتها، وجَعلت القومية فوق التديّن، حيث اتخذت شعارات، مثل: (التركي الواحد يساوي العالم) و(طوبى لمن يقول أنا تركي)[164]. واعتَبرت اللغة التركية أقدم اللغات العالمية، وأنّ الأتراك أعرق الشعوب، وأنّ اللغة العربية تأثرت باللغة التركية إلى حدٍّ بعيد، وطَبعت في هذا الصدد كتباً[165] وعُقد عام 1351هـ/ 1932م مؤتمر التاريخ التركي، الذي أقرّ أنّ أقدم شعب نوَّر الإنسانية بالحضارة والعلم هو الشعب التركي[166]، وأنشِئت في السنّة نفسها جمعية تدقيق اللغة التركية (مجمع اللغة التركية)، لتقوم بتصفية الكلمات الأجنبية منها[167]، وركَّزت الحكومة في المناهج والمقررات الدراسية على التاريخ التركي ما قبل البعثة المحمدية الشريفة، وبشكل خاص على عهود الحِثّيين والروم البيزنطيين[168] وبدأت الجهود منذ ذلك الحين تتكثّف على الحفريات وآثار الحضارات في

---

(164) Hüsnü Aktas. *Medeni Vahset*, sy. 150.

(165) منها على سبيل المثال كتاب: تأسيس اللغة العربية بقواعد الصرف التركية.

(166) المرجع السابق، ص 149.

(167) Enver Ziya Karal. *T.C.Tarihi*, sy. 143.

(168) Sirma. *Tanzimatin Götürdükleri*, sy. 118.

مختلف أنحاء الأناضول، حتى تستند الأفكار القومية الجديدة على أسس علمية!![169] كما استندت الدولة في نظرتها للحياة على المبادئ المُعادية للدين، من عدم الإيمان بما غاب عن الحس والمشاهدة، فذُكر أنّ الحكومة تستلهم أفكارها من الواقع، وليس من السماء أو الغيب، أو مما يخالف العلم والمنطق[170] وأنّ الإسلام من الأديان الغريبة عن الشعب التركي الطوطمي[171].

وفي الوقت الذي كان يجري فيه كل هذا، أهملت المؤسسات التربوية والعلمية والاجتماعية الإسلامية، ونشأت أجيال تربّت على معاداة الدِّين وعلمائه، فهزّت الانقلابات الجديدة القيم الإسلامية في نفوسهم[172] وأقنعتهم بشعارات (التحضر) و(التقدم) و(المدنية) التي اعتبرت بديلة عن الدين. ومع أنّ مدة حكم الحزب الواحد (الحزب الجمهوري) كانت مدة حكم طويلة (ربع قرن)، إلا أنّ الحكومة لم تعمل شيئاً يذكر في سبيل تقدم البلاد وتحضره، بل استخدمت موارد الدولة في هذه المدة في إبعاد الشعب عن الإسلام وإذلال علمائه[173].

ومن جهة أخرى فإن أيَّ عمل إسلامي قام في وجه الانقلابات الجديدة اتُّهِم بالخيانة الوطنية وأن جذور الحركة من الخارج[174]. وقد استمرّ الوضع على هذا المنوال بشكل عام حتى عهد «عدنان مندريس»، بل وبعد عهده بمدة (1385هـ/ 1965م). ثم عملت الكتب الإسلامية المترجمة من لغات المسلمين عملَها، وأدّت دوراً بارزاً في نشر الفكر التجديدي والرجوع إلى الأصل. إلا أنّ هذه المرحلة لو كانت امتداداً للمرحلة التي وصل إليها العمل الإسلامي عام 1342هـ/ 1924م، -دون الفاصل الكبير الذي حصل فيه الضغط وفرض

(169) Aktas, sy. 150.

(170) Aktas, sy. 150

(171) Maarif Vekaleti. *Türk tarihinin Anahatlari*, sy. 36, un, 52. 59.

(172) Osman Turan. *Türkiyede Komunizmin Kaynaklari*, sy. 12.

(173) Ahmet Kabakli. *Temellerin Durusmasi*, sy. 232

(174) Neset Çağatay. *Türkiyede Gerici Eylemler*, sy. 32.

الهيمنة بالقوة على المسلمين- لكان وضع العمل الإسلامي أحسن مما هو عليه الآن، ولو من الناحية العلمية على أقل تقدير[175].

وقد قام «خير الدين قارامان» مع جماعة من أصحابه بعد هذه الفترة بمواصلة طريق الاتجاه التجديدي في تركيا، وأصدروا مجلة (نسيل Nesil)، كما قاموا بترجمة بعض الكتب، مثل كتاب رشيد رضا: محاورة المصلح والمقلد، . . . إلخ.

وتظهر محاولة الكاتب «علي بولاج» الجادة في الدفاع عن هذا الاتجاه بين حين وآخر في مقالاته وكتبه[176]، جاهداً أن يكوِّن كياناً مستقلاً لهذا الاتجاه عن الاتجاهات الإسلامية السائدة.

أهداف اتجاهات التجديد في تركيا ونماذج من آراء أتباعها:

إنّ اتجاهات التجديد حدَّدت قضيتين بارزتين لفهم الإسلام كما ينبغي وتنوير المسلمين في دينهم، هما:

* الإصلاح العلمي الذي يؤدي بدوره إلى الانتقال إلى الاجتهاد.

* الإصلاح التربوي الذي يهدف إلى إصلاح المعارف[177] على أساس ملاءمتها للواقع المعاش، استجابة لمطالب الحياة.

إنّ العالَم الإسلامي لا يحتاج في حاضره إلى إصلاح دينيّ على غرار ما جرى في النصرانية، ولكنه يحتاج إلى مجتهد مثل أبي حنيفة. وإذا استحال وجوده فلا يمنع من تشكيل هيئة شورى تتكون من العلماء المعتبرين من أنحاء العالم الإسلامي، تقوم ببحث القضايا التي تحتاج إلى النظر فيها في ظلال الكِتاب والسُّنّة[178] فيكون القرار الصادر بمثابة إجماع للأُمّة. وتكون

---

(175) Ismail Kara. *Türkiyede Islami Hareket. Girisim Dergisi.* Sayi: 54 (Mart 1990), sy. 56-57.

(176) Çağdas Kavramlar ve Düzenler (Islam Dunyasinda Düsunce Sorunlari).

(177) Tunaya. *Islamcilik Cereyani*, sy 89.

(178) Ali Fuad Basgil. *Din ve Laikilik*, sy. 274.

الاجتهادات التي تقوم بها هذه الهيئة على صورة دستور عمل للمسلمين في أنحاء المعمورة. وفي هذا الصدد يمكن تحديد المسائل التي تحتاج إلى أن تدرج في جدول أعمالها حسب الظروف الراهنة للمجتمع الإسلامي(179)، سواء أكانت قضايا اجتماعية أم سياسية أو ثقافية.

ومما لا شكّ فيه أنّ وسائل الاجتهاد في هذا العصر قد أصبحت مُيسَّرة أكثر من ذي قبل، فهناك من العلماء مَنْ جمع آيات الأحكام، ومنهم من جمع أحاديث الأحكام، ومنهم من جمع الناسخ والمنسوخ، . . . إلخ. وقد أصبحت الأحكام مدوَّنة في كتب الفقه وفي شروح الحديث وكتب التفسير، كما أنّ كُتبِ الجَرْح والتعديل في الرّواة أصبحت عمدة لمعرفة صحة الرواية من ضعفها، وبالإضافة إلى ذلك فإن كتب التراجم متوافرة، تضم سِيَر الرجال وأحوالهم(180).

أما فيما يتعلق بالاقتباس من الحضارة الغربية فمحدَّدة بالعلوم والتقنية، دون الرجوع إلى أنظمتها السياسية ومبادئها الاقتصادية ومؤسساتها الرأسمالية. وهي الطريق الوحيد لإنقاذ العالم الإسلامي من الاضمحلال(181)، كما يراها أصحاب هذا الاتجاه.

وكان سعيد حليم باشا يؤكد أنّ الوضع الأساس في الإسلام هو تنسيق يجمع بين المثالية والواقعية. ويقول: كما أنه لا توجد رياضة إنكليزية أو فلك ألمانيّ أو كيمياء فرنسية، فلا يوجد كذلك إسلام تركيّ أو عربيّ أو فارسيّ. وكما أنّ الصبغة العالمية للحقائق العلمية تولِّدُ شَتَاتاً من ثقافات قومية علمية تمثل في مجموعها المعرفة الإنسانية، فكذلك بما يشبه هذا الأسلوب، تنشىء الصفة العالمية لحقائق الإسلام أنواعاً من المُثُل العليا الفكرية والأخلاقية والاجتماعية(182). والثقافة العصرية القائمة على الأثرة القومية ليست -في

---

(179) Ahmed Hilmi. *Islahat ve Istikbal* [Ismail Kara. *Türkiyede Islamcilik Düsüncesi*, 1/15].

(180) العمري، نادية شريف. **الاجتهاد**، مرجع سابق. ص 256.

(181) Said Halim Pasa. *Islam ve Bati Toplumlarinda Siyasal Kurumlar*, sy. 44-55.

(182) إقبال. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق. ص 179.

رأيه- إلا صورة من الهمجية، نشأت عن تطور في التصنيع جاوز حدوده، وبه يُرضي الناس غرائزهم وميولهم البدائية[183].

إنّ اتخاذ قرار بالاستفادة من معطيات حضارة متقدمة في سبيل ترقية حضارتنا، لهو قرار حاسم ومعقول في الوقت نفسه، وهو سوف يؤدي إلى انفتاح مداركنا في القياس والمشاهدة، كما يؤمِّن تطوير جانب الفكر والذكاء، وهو السبيل الوحيد في إيصال الشعوب إلى شاطئ النجاة[184]. ولهذا كلّه فمن المُحتَّم علينا معرفة أسرار التقدم الغربي، وتحديد ما يجب علينا اقتباسه من الحضارة الغربية، وتدقيق الأسس المقتضية في التطور الفكري والتقدم الصناعي والتجاري، وتنبيه المسلمين إلى الترقّي المعرفيّ الغربيّ، ضمن أخلاقنا الإسلامية الفاضلة، في سبيل نهضة العالم الإسلامي الشامل[185].

وانطلاقاً من هذا المبدإ فقد قام «محمّد عاطف»[186] بشرح معنى قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: 60]، على النحو التالي:

1-تكوين المبالغ الكافية وجمعها لتحقيق الترقي التجاري والزراعي والصناعي، وما يوفّر حاجات القوات البرية والبحرية (والجوية).

2-تشغيل المعادن والثروات (المحلية).

3-إنشاء المدارس (والكلّيات) التي تُخرّج أجيالاً من المعلمين والفنّيين،

---

(183) Orhan Türkdoğan. *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel Ilkeleri*, sy. 72-73.

(184) Said Halim Pasa. *Buhranlanmiz*, sy. 110.

(185) انظر: هيئة تحرير مجلة سبيل الرشاد. «تبدأ سبيل الرشاد في مجلدّها التاسع»، **سبيل الرشاد** المجلّد 9، ص 4-6.

(186) محمّد عاطف الإسكيليبي (1876-1926م): حصل على الإجازة العلمية عام 1902م وعُيّن مدرساً في مدرسة الفاتح بإستانبول (1905م)، ثم مراقباً عامّاً على المدارس (الشرعية) (1910م). أنشأ مع بعض العلماء جمعية المدرسين (الإسلامية) عام1920م. نشر مقالاته في مجلة **بيان الحق**، و**سراط مستقيم**، و**سبيل الرشاد**، و**المحفل**، و**جريدة عالمدار الإسلامية**، حُكم عليه بالإعدام بسبب تأليفه كتاب **تقليد الإفرنج والقبّعة**، ونُفِّذ الحكم عام 1926م، مع أنّ تاريخ التأليف كان قبل صدور قرار لبس القبعة بسنتين. انظر: Sadik Albayrak. *Frenk Mukallitliği ve Islam* (onsoz).

المقتدرين على تصنيع أدوات الحرب من جهة، وتنشئة الضباط من جهة أخرى.

4-وتُبيّن الآية الكريمة أن إنشاء طرق للحيوانات أو وسائط النقل، وتأسيس البريد والقلاع وغيرها، إضافة إلى ما ورد ذكرها في النقاط الثلاثة الأولى واجب على المسلمين(187).

وقد أكّد هذا المعنى «محمّد عاكف» الذي نقل أجزاء من مصنفات (محمّد عبده) إلى اللغة التركية(188) وأبدى إعجابه بآرائه وآراء أستاذه التجديدية في مختلف المناسبات، كما كان يشجع أهل العلم على التمسك بأسباب التقدم، ويُنبِّههم إلى الاهتمام بقيمة الزمن، فإن أهل الشرق إن لم يحسّوا بذلك هلكوا في بوتقة الحضارة الغربية، وتأخروا عن ركب القافلة(189).

اتجاه التجديد الغربي:

في الوقت الذي ظهر اتجاه التجديد الأصيل نشأ في المقابل اتجاه آخر، نادى في جوهره بتجديد لا يختلف في ظاهره عما أطلق عليه الاتجاهات التحررية. غير أنّ هذا الاتجاه الذي حاول أن يتجنّب مواجهة الرأي العام التركيّ الذي كان ملتزماً بدينه متمسكاً بمبادئه -ولو كان بدرجة أقلّ من السابق-، تظاهر بأنّ الدعوة التي يقوم بها هي دعوة إسلامية محضة. وادعى أنها أقرب إلى الإسلام من الدعوات التي تدّعي الإسلام وتحاول إرجاع المجتمع إلى العهود المظلمة! فإذا كان الزمان قد تبدَّل، فإن الإسلام لا يمنع من الملاءمة معه حسب المقتضيات العصرية. وكما أنّ النصرانية قد تطوّرت وأصبحت ملائمة للعصر بعد الإصلاح «البروتستانتي» الذي قام به «مارتن

---

(187) Ismail Kara: Türkiyede Islamcilik Düsüncesi: 1/254-255. Mehmet Atif. *Seriat Nazarinda Kara ve Deniz Kuvvetlerinin Ehemmiyeti*

(188) انظر: آدمس، تشارلس. **الإسلام والتجديد في مصر**، نقله إلى العربية: عباس محمود، قدم له: مصطفى عبد الرازق. القاهرة: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، 1353هـ/ 1935م، ص 96.

(189) Mehmet Akif. *Safahat*, sy. 24-25.

لوثر»، فإن الإسلام -كما زعم هذا الاتجاه- يحتاج إلى تطور مثل هذا ليستجيب لمطالب العصر!! ولا يمنع من تسمية هذا الإصلاح بالاجتهاد أو التجديد أو غيرهما، ما دام أنه يريد ملاءمة العصر.

وانطلاقاً من هذا المبدإ قام أتْباعُ هذا الاتجاه بدعوات غريبة تنافي أصول الإسلام. ومنها على سبيل المثال:

تسهيل الوضوء والصلاة حسب ظروف العصر. ذلك أنّ الصلاة المأمور بها في القرآن هي: 1- القيام للصلاة. 2- قراءة ما تيسّر من القرآن. فهذه الصلاة الميسَّرة المكوّنة من ركعة واحدة، زيدت عليها ركعات فيما بعد. ثم إن الصلاة في اليوم مرة ذات ركوع وسجود تفي بالغرض. أما الصيام، فينبغي اعتبار العمّال العاملين في الأعمال الشاقة فيها في حكم المسافرين. فلهذه الأسباب كلها ينبغي فتح باب الاجتهاد، لأنّ صعوبة العبادة في الإسلام اليوم سَدّ منيع أمام دخول الناس فيه[190]!.

والصلاة خمس مرات لا تلائم اليوم رجل الأعمال، كما أنّ الصلاة ينبغي أداؤها دون السجود[191]، ما دام أنّ المصلّي يحافظ على مراد الله من الصلاة ويتوجّه إليه.

وقد أفتى قسم آخر من أتباع هذا الاتجاه الشاذّ باختلاط البنات بالبنين في المدارس[192]، وزعموا أنّ الدين لا يمنع من العلمانية وأنه ينبغي على المؤمنين به الفصلَ بينه وبين الأمور الدنيوية، وأن اللغة التركية تقوم مقام العربية، بل إن الإنسان إذا عبد ربَّه بلُغتِه كانت عبادته أفضل وتأثيرها عليه

---

(190) انظر هذه الأفكار:

- Omer Fevzi Mardin. *Amellerde Reform*. Sohbet Dergisi. Sayi: 8, Sene: 1 (Temmuz 1952), sy. 3-5.

- Abdurrahman Dilipak. *Bir Baska Açidan Kemalizm*, sy. 108.

نقلاً عن: Fatih Rifki Atay. *Cankaya*.

(191) Abdullah Istemi. *Dinde Reform Yapilabilirmi*? Sohbet Dergisi. Sayi: 5 Sene: 1 (1 Nisan 1952), sy. 13-15.

(192) Ülken, sy. 199.

أكثر[193]، وأنه ينبغي كتابة متن القرآن الكريم بالحروف اللاتينية[194]، وأنّ الدين في عهد الجمهورية بتركيا قد تقدّم وتحسّن وضعه أكثر من العهد العثماني[195]... وغير ذلك من الأفكار الشاذة.

التقييم

سبق الحديث في هذا الفصل -بشيء من التفصيل- عن اتجاهات الثقافة السائدة في تركيا، وهي الاتجاهات المحافظة والاتجاهات الصوفية واتجاهات التجديد. وسوف يأتي الحديث عنها بشكل عامّ في الباب الرابع من هذا الكتاب، وذلك ضمن الجهود التي قامت في تصحيح الأوضاع الثقافية في تركيا.

وهذا لا يحول دون تقييم الفصل الأول بشكل مختصر هنا. فمن خلال ما ظهر في هذا الفصل من أنّ الطابع العامّ للاتجاهات الإسلامية في العهد العثماني كان القيام بصد الهجوم الفكري وانتقاد الإسلام علانيةً. لذلك فلم يكن لكل اتجاه كيان مستقل عن الاتجاهات الأخرى، بل كان الاتجاه الواحد متمثلاً في بداية الأمر في أشخاص، يقومون بالدفاع عن الإسلام. لهذا السبب فإنّ التقويم هنا سوف يركّز على المؤلفات أكثر من تركيزه على الأفراد أو الاتجاهات.

أوّلاً: يمكن تقسيم الكتب المؤلفة في العهد العثماني من فترة البحث قسمين، حسب قيمتها العلمية وكميتها العددية بالترتيب الآتي:

أ - كُتُب في الفلسفة والتصوف والمنطق. وهي السمة الغالبة في كتب العهد العثماني، وهي أكثرها كمّاً. وتشتمل هذه الكتب على الردود على الفكر المادي، وبخاصة في الغيبيات وقضية الإيمان بالله، مثل: «ضلالة الفكر

---

(193) Yusuf Ziya Yourukan. *Dinimiz*, sy. 77-78.

(194) Islam Dergisi. *Kuran-i Kerim Munakasasinin Icyuzu. Sayi: 8-9 Cilt: (Agustos. Ekim 1958), sy. 8-9.*

(195) Ismail Hakki Baltacioğlu. *Dine Dogru. Ank Ünv.* Ilahiyat Fak. Der, Cilt. 6, Sayi: 1-4 (1957), sy. 44-59.

المادي» لشهبندر زاده أحمد حلمي، و«مباحث الحُسن والقُبح» لمحمّد سيّد بك، و«ردود على توفيق فكرت» لأحمد نعيم، و(اضمحلال مذهب الماديين) لإسماعيل فَنِّي أرطُغْرُل، وغيرها. . .

ومما قامت به الاتجاهات الصوفية والاتجاهات المحافظة على نطاق أضيق -في التاريخ الإسلامي واجتماعياته- الردود على كتب المستشرقين ومن سار على نهجهم من المفكرين الأتراك، مثل: «الرد على التاريخ الإسلامي، للمستشرق دوزي» لشهبندر زاده أحمد حلمي، و«الرد على تاريخ جلال نوري» وغير ذلك. . .

ب - كُتُب الاتجاهات التجديدية والكتب التي قارنت بين الإسلام والحضارة الغربية، وأظهرت تفوّق الإسلام على غيره وملاءمته العصر، ووضع المرأة في المجتمع الإسلامي وغيرها من الكتب. مثل: «تلفيق المذاهب» لرشيد رضا، و«الإسلام والغرب في القرن العشرين» لأحمد حلمي، و«تقليد الغرب والمدنية» لعاطف أفندي، و«الدين الإسلامي دين عام طبيعي فطري» لأحمد حمدي آقسكي، و«الإسلام والترقّي» له أيضاً، و«المرأة المسلمة» لمحمّد عاكف. . . وغيرها.

ثانياً: ظهر من خلال البحث في الكتب الصادرة في هذا العهد أنّ كل مؤلف يتبع اتجاهاً معيَّناً لم يستقل بنشر الكتب التي تدعو إلى مبادئه، بل كان يؤلف في مختلف الموضوعات حسب الحاجة المقتضية، وإن كان الطابع العام في مؤلفاته هو الانطلاق من خلال الاتجاه الذي يدافع عنه، مثل أحمد نعيم، فقد ألَّف في الفلسفة وعلم النفس وفي المنطق، كما ألَّف في دعوى القومية في الإسلام، وترجم صحيح البخاري وغيره من كتب الحديث إلى اللغة التركية.

ثالثاً: قد يقوم مؤلف اشتهر باتجاه مَعيَّن في تأليف ما يعارض اتجاهه. وذلك مثل (محمّد سيّد بك) الذي ألف كتباً في أصول الفقه والعقيدة «مباحث الحسن والقبح»، ثم ألَّف كتاب «ماهية الخلافة الشرعية» الذي عارض فيه مبادئه الأولية، فهو قد ادعى فيه أن الخلافة ليست من الإسلام في شيء، وأنّ

الشريعة لم تأمر بإقامة خلافة!. ومثل (محمّد علي عَيْني) الذي كتب في علم الاجتماع والتربية الإسلامية، وكتب عن «التصوّف الإسلامي» الذي يعارض معارضة شديدة الاتجاه القومي، الذي اتَّبعه فيما بعد، حيث كتب عن القومية التركية وأعلام الأتراك ومجَّدَ مفاخرَهم.

رابعاً: الكتب الإسلامية المؤلفة في عهد الجمهورية هي تلك التي أُلِّفَت بعد عام 1380 هـ/ 1960م وهي مثل كتب العهد العثماني متنوِّعة، لكن الأعم الأغلب منها في الجانب الخُلُقي والتربية الإسلامية والتهذيب الروحي، إلا أنّ العهد العثماني يفوق العهد الجديد من الناحية العلمية. مع ظهور الترجمات، وبخاصة الكتب التي تدعو إلى التجديد والإصلاح وإجراء انقلاب شامل في أنظمة التربية والتعليم، والقيام على الأفكار الوافدة، أمثال كتب سيّد قطب والمودودي والندوي...

خامساً: نظراً لتركيز الدولة على الدين واعتباره قضية فردية لا يمكن ظهوره في حالة جماعية، فقد مرّت ثلاثة عقود على الجمهورية منذ نشأتها ولم يؤلف فيها ما يرشد الناس إلى دينهم أو الصمود أمام الفكر الوافد، فذلك يُظهر فَقْرَ مَن ينتسب إلى زمرة العلماء في هذه الفترة وقِصَر باعهم من الناحية العلمية، إذا ما قورنوا بالعلماء الذين ظهروا في العهد العثماني (من فترة البحث).

سادساً: ظهرت فئة من الكُتاب في العقود الثلاثة الأخيرة (من فترة البحث) وتميّز كل واحد من هذه الفئة بصفة معيَّنة، فاقوا أقرانهم فيها وقاموا بأعمال مثمرة، منهم:

1 - نجيب فاضل قيصه كورك: كتب في الإسلام والدعوة إليه بأسلوب أدبي رائع، وبه ظهر اتجاه إسلامي جديد، أصبح له أتباع، ينطلقون من هذا المبدأ ويركّزون على الجانب الإنساني من الدين الإسلامي، أمثال سزائي قاراقوج Sezai Karakoc وغيره.

ولا شك في أنّ دور نجيب فاضل الذي لم يكن له خلفية علمية ولا شهادات، يظهر بوضوح في الدفاع عن بعض مؤسسات الدولة العثمانية

الإسلامية وسلاطينها، وبخاصة الأواخر منهم، في وقت كان الحديث المفيد عنهم هو الشتم والاتهام بالخيانة العظمى. فاستطاع كسر الحاجز وإظهار بعض الحقائق عن العثمانيين. غير أن موقفه السلبي من الاتجاه السلفي ومن شيخ الإسلام ابن تيمية بشكل خاص وبعض رواد الفكر الإسلامي المعاصرين أمثال «سيد قطب» و«أبي الأعلى المودودي» بشكل عام، كان دليلاً واضحاً على تأثره بالآراء العثمانية الموروثة التي لم يستطع التخلص منها، كما سيأتي تفصيل ذلك في الفصل الأول من الباب الثاني، وفي المدخل للباب الرابع من هذا الكتاب.

2 - علي بولاج: وتظهر كتاباته المُركَّزة في الحديث عن المشكلات الفكرية في العالم الإسلامي، والبحث عن أسبابها، وتحليل الوضع الثقافي والاجتماعي والسياسي للعالم الإسلامي بنظرة موضوعية، مع أمثلة واقعية من حياة المجتمع.

ولا شك في أنّ واقعيته وكتاباته في موضوعات دقيقة نابعتان من اهتمامه بأمل حصول العالم الإسلامي على هويته الأصيلة.

3 - عصمت أوزل: وهو مفكر متأدب، متحول من الفكر المادي. وكتاباته واقعية، وتتصف كتاباته بأسلوب أدبي رائع، إلا أنّ السمة البارزة في كتاباته هي التحليل الدقيق لمُحدثات الأمور التي يشرحها. فبهذه المَلَكة وباستعمال خبرته وتجاربه يستطيع توقّع ما يحدث في الغد بالنظر إلى أحداث اليوم. وهذه الصفة قلّما يتصف به كاتب غيره في تركيا.

تيارات الثقافة الوافدة

مدخل: في حركة التغريب وتطورها في تركيا

نشأة التغريب وتطوّره في تركيا[1]:

تبدأ حركة التغريب في الدولة العثمانية بشكل ظاهر منذ إعلان التنظيمات العثمانية عام 1255هـ/ 1839م وبخاصة حركة الإصلاحات عام 1272هـ/ 1856م.

---

(1) التغريب: -لغةً- مأخوذ من كلمة «الغرب»، وهو الذهاب والتنحّي عن الناس، وهو خلاف الشرق. والتغريب: نفي من ليس من القوم عن البلد. (انظر: الزبيدي، محمّد مرتضى. **تاج العروس**، مادة «غرب»، 3/ 458، الجوهري، إسماعيل بن حمّاد. **الصحاح**، مادة «غرب»، 1/ 191؛ بن زكريا، أحمد بن فارس. **معجم مقاييس اللغة**، مادة «غرب»، 4/ 278. أما المعنى الاصطلاحي فيختلف من باحث لآخر حسب نظرته إلى الغرب، فمن رأى الغربَ ممثِّلاً لقمّة ما وصلت إليها المعرفة الإنسانية من تقدم في الماديات وارتقاء في المحسوسات، قال: التغريب هو المحاولات التي أقيمت لإنشاء دولة مؤسَّسة على مبادئ الحرية ولتكوين شعب معاصر، أو هو النجاح الذي تحقق في هذا السبيل. ومن المنظور الآخر هو: المحاولات التي جرت لتقريب العالم الإسلامي من العالم الغربي، رغماً عن المجتمع، تحت ضغوط الدول الغربية لتفتيت المجتمع الإسلامي، ومن ثَمّ استعماره. وقد استُعملت في هذا الصدد مصطلحات كثيرة، كلّها تؤدي المعاني نفسها، مثل: التغريب، التحديث، المعاصرة، الأوروبية (Batililasma, Modernlesme, Çağdaslasma, Avrupalilasma, Muasirlasma)، إلا أن الفرق بين التغريب والتحديث أو المعاصرة هو: أن التغريب لمّا تقادم في الزمن أراد أن يَطْلَعَ بثوب جديد اسمه المعاصرة، وهو مصطلح برّاق وفتّان في الوقت نفسه، [وهو =

وقد جرى قبل ذلك بفترة طويلة الاتصال بالغرب، بغية توثيق الصلات فيما بينه وبين الشرق، فقد أرسل سفراء إلى أوروبّا عام 1132هـ/ 1720م -وكان السفراء الأوروبيون موجودين في الدولة قبل ذلك بفترة-، وبدأ الميل إلى الحياة الغربية وتقليدها في بعض المظاهر الخارجية بعد افتتاح السفارات فيها[2].

ولم تجد حركة الصحوة الغربية قبل القرن الثامن عشر أيَّ ردّ فعل في أوساط المسلمين[3]، وبخاصة في الحياة الثقافية، وإن كانت هناك علاقات تجارية.

وقد جرى إدخال مطبعة بالحروف العربية إلى إستانبول عام 1140هـ/ 1727م، وكان ذلك أوضح دليل على الاستفادة مما في العالم الغربي. واستمرّت الصلات بالغرب أكثر من ذي قبل مع مرور الزمن، ولم يقف الأمر عند حدود الاقتباس النافع مما في الغرب، بل ظهر ميل واضح إلى تقليده، في كل ما استجدّ لديه من أوضاع ومبتكرات. وقد عزَّز هذا الميلَ وقوّاه لدى الحكّام وطوائف من الشعب ما وقع في عدد من المعارك مع أعداء الدولة من هزيمة الجيش أمام الغربيين. وإذا كان هذا قد عُزي عسكريّاً إلى التسلّح الحديث والتنظيم الجيّد لدى الغربيين، فإنه كان فرصة لأولئك الذين يوَدّون أن تندفع البلاد في تيّار الاندماج بالغرب وتقليده دون تحفّظ.

ومنذ تولّي السلطان سليم الثالث الحكمَ عام 1204هـ/ 1789م دخلت

= يعني الفناء، وخروج المسلم عن جلده، ورضاؤه بالذلّ والعبودية وإنكاره ذاته ومقدساته]. (انظر: Tunaya, sy. 18؛ صبري، مصطفى. **موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين**، ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1401هـ: 4/ 348؛ D. Mehmet Doğan. *Batililasma Ihaneti*, sy. 9؛ Umrandan Uygarliga, sy. 22، حول كتابات مفصلة عن تاريخ التغريب في تركيا -إضافة إلى المراجع التي يأتي ذكرها- انظر كتابات: Cemil Meric، Serif Mardin، Vedat Gonyol، Berkes Niyazi . . .، وغيرهم في: Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye.ans: 1/233.

(2) Sirma Tanzimatin Götürdükeleri, sy. 23-24.

(3) انظر: لويس، برنارد. **الغرب والشرق الأوسط**، ص50-51.

بعض المؤثّرات الفكرية الغربية، وبخاصة الفرنسية منها، إلى الدولة العثمانية، وذلك عن طريق السفراء والخبراء الأجانب الموجودين فيها، والعثمانيين الموجودين في الدول الغربية[4]. وقد قرّبت هذه السفارات بين الدول ودول أوروبّا، وكانت بمثابة نوافذ للانفتاح الواسع على الغرب الذي كان يتسع بمرور الزمن[5].

بدأ هذا الانفتاح من خلال التفكير بابتعاث الطلاب إلى الدول الغربية في هذا العهد، وبخاصة أولئك الذين ابتُعِثوا للتخصص في الشؤون العسكرية، وقد أُرسل عدد منهم للدراسة في المعاهد العسكرية وعادوا بعد تخرجهم لاستلام زمام الأمور العسكرية، وتَسَلُّم مراكزهم القيادية فيها، وبادروا إلى تأييد السلطان سليم الثالث في رغبته بتشكيل جيش منظَّم على غرار الجيوش الأوروبية، إلاّ أن قوّة الجيش الإنكشاري حالت حينئذٍ دون تنفيذ هذا القرار. ولكن ما إن تولّى السلطان محمود الثاني الحُكْمَ بعد ذلك، واستطاع القضاء على الإنكشارية عام 1242هـ/ 1826م، حتى نفَّذ مشروعه بإحلال الجيش الحديث محلَّها. وكان أن فتح المجال واسعاً للتقرّب من الغرب وإدخال قوانينه. ومن أهم ما قام به في هذا الصدد هو إنشاء الكليات الحربية والطب والهندسة والبحرية، لإنشاء جيل[6] يستطيع الاعتماد عليه في تغريب المجتمع. وقام السلطان محمود الثاني من جهة أخرى، بتوثيق الصلات مع الدول الغربية، فابتعث أعداداً كبيرة من الطلاب لدراسة كثير من التخصصات في الدول الغربية، واستقدم من تلك الدول كثيراً من المدرّسين، واعتَبَرَ اللغةَ الفرنسية لغة العلم، وبادر إلى إدخال أنظمة البريد لتساعد في دخول الجرائد والمجلات والكتب التي تحمل الأفكار الوافدة - التي يعدّها مستنيرة - إلى الدولة، كما أمر بتعليق صُوَره في الدوائر الرسمية[7] تقليداً لِما كان يفعله الغربيون في مؤسساتهم الحكومية.

---

(4) انظر: زيادة، خالد. **اكتشاف التقدم الأوروبي**، ص50.

(5) المرجع السابق، ص52.

(6) Tanpinar.., sy. 73.

(7) Uzunyaylali, sy. 12.

إنّ المؤثرات الغربية دخلت المجتمع العثماني قبل التنظيمات بزمن، غير أنها لم تظهر بشكل واضح إلا في عهد السلطان محمود الثاني، فقد برزت آثارها الثقافية والاجتماعية في عهده[8]، وتوثقت الصلات بينه وبين الغرب، حتى إن الدولة فتحت أبوابها لكل ما لدى الغربيين على مصاريعها. وكان من جرّاء هذا الانفتاح الواسع دون أيّ قيود، أن طغى سيل جارف من الأفكار والمعتقدات والعادات، ولم تستطع الدولة أن تقاومه، بل لم تحاول ذلك، بل استسلمت للواقع، ولم يكن لديها أيّ تفكير بأيّ وسيلة، أو سدّ لحمايتها من هذا الطوفان الثقافي الخطير. وكان أن أعلنت حركة التنظيمات، فجاء إعلانها بمثابة اعتراف بالعجز أمام الغرب ونظمه.

ولعلّ من أبرز ما يدل على تشجيعه ظهور (جريدة الحوادث) من قِبل أحد رعايا الإنكليز في عام 1256هـ/ 1840م (أي بعد ظهور الصحافة العثمانية بعقد واحد فقط)، وما لبثت أن قامت بنشر ملخصات بعض المسرحيات الأوروبية، وحرصت على أن تركّز على مفهوم الوطنية، وتَتابع نشر مقالات عن حب الوطن[9]. وفي هذا دلالة على أهداف ما يحرص التغريب على نشره وشيوعه، من مبادئ واتجاهات وأفكار. كما شجَّعت هذه الصحيفة على الرِّبا والنظام الرأسمالي القائم على ما يُسمّى المنافسة التجارية[10]. والنظام الحرّ بكل ما فيه من مساوئ وسلبيات.

وفي عام 1275هـ/ 1859م أُنشئت كلية العلوم السياسية، وقد نشطت في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، وكان لها إسهام بارز وخطير في ترويج الفكر المادي الذي تولّى نشره والتركيز عليه عدد من الأساتذة الأجانب الذين استُقدموا للتدريس فيها، فقد ركّزوا على مبادئ هذا الفكر ونظرياته من خلال عنايتهم بالجانب الاقتصادي الذي اعتبروه الأساس في حياة الأمم، مؤكّدين

---

(8) Enver Ziya Karal. *Tanzimattan Evvel Garplilasma Hareketleri* (TANZIMAT), sy. 30.

(9) Tanpinar. *Ibid., sy. 146-147.*

(10) Ali Bulaç. *Bati Emperyalizmi* (M.Emin Gerger. *Din, Siyaset*, Laiklik), sy. 43.

أنّ مستقبل الأمم وقوّتها إنما يكمنان في نظرتها إلى هذا الجانب، ومدى استنادها إلى هذه النظم.

وكان قبول دخول القوانين الوضعية وفي مقدّمتها ما يُطلَق عليه القانون الأساسي عام 1293هـ/ 1876م بمثابة إعلان رسميّ من الدولة، بأنها قد دخلت في فلك الأنظمة الغربية[11]. وفي هذا ما يُشعِر بأنها لم تَعُد ملتزمة بتطبيق أحكام الشريعة، ولا تجد حرجاً في التخلّي عنها. وكان هذا إيذاناً ببدء فتح السبل التي كانت مسدودة أمامها من قبل، للاندفاع فيما يسمى حينئذ طريق التقدم والارتقاء. وتطوّر الأمر من مرحلة تشجيع هذه الأنظمة والترويج لها، إلى مرحلة تنفيذها وفرضها بصيغ رسمية، والسرعة في ذلك حتى تكون الدولة صورة كاملة لِما عليه الدول الغربية.

عوامل التغريب في الدولة:

من أهم العوامل التي كان لها تأثير بارز في تمكين التغريب من المجتمع وتطويره فيما بعد، ما يأتي:

1 - المؤثرات الناتجة عن أفكار الطلاب المبتعثين إلى الغرب بعد عودتهم إلى البلاد. وذلك بسبب ما كان لدى أولئك الشباب المبتعثين من فراغ فكريّ جعلهم مهيَّئين للوقوع أسرى الأفكار التي وجدوها في أوروبّا[12]. فعلى الرغم من أنّ ابتعاثهم إلى الغرب إنما كان لنقل تقنيته ومنجزاته الصناعية إلى الدولة، بهدف تمكين الشعب من الاستفادة من تلك المعطيات الجديدة، فقد عادوا بأفكار ومعتقدات غريبة، وأصبحوا ينظرون إلى مقوّماتهم الفكرية والحضارية من منظور غربي، صاغته، بالإضافة إلى الجهل الفاضح بهذه المقومات، الكراهية لها والتعصّب الأعمى ضدّها، فكان أولئك الطلاب قد ذهبوا للتلمذة على الغربيين في فهم مقوماتهم وتاريخهم وحضارتهم[13]. ومن أوضح الأدلة

---

(11) Serif Mardin. *Jonturklerin Siyasi Fikirleri*, sy. 43.

(12) الأرحيم، فيصل. **تطور العراق تحت حكم الاتحاديين**، الموصل: مطابع الجمهور، 1395هـ، ص 231.

(13) Bayram Kodaman. *Sark Meselesi Isigi Altinda Dogu Anadolu Politikasi*, sy. 20.

على ذلك أنّ ما اقترحوه من حلول لِما في بلادهم من مشكلات، إنما كان في الحقيقة حلولاً قدّمها الغرب نفسه. وتأكّد اغتراب المثقفين عن المجتمع من خلال قيامهم بإنكار تراثهم الأصيل والثورة على واقعهم، وأدى ذلك إلى حدوث هوّة سحيقة بين الشعب والمثقفين. وأصبح كل فريق منهم في وادٍ، واستحكم الخلاف وتباعد الشّقّة بين الفريقين..

2 - أنجُمَني دانِش Encumeni Danis[14]: وقد كان الباعث على إنشائها في الأصل محاولة إعداد الخطط والمناهج لتكون مقرَّرات دراسية في دار الفنون (جامعة إستانبول)، رغبة في الإسهام بترقية الشعب بالتعليم والمعارف وإزالة الجهل وتسهيل الاستفادة من الكتب[15]. ولكن هذه المؤسسة ابتعدت من مهمّتها الأصلية، ووجَّهت عنايتها إلى القيام بكل ما يؤدي إلى توثيق الصلة بين الدولة العثمانية والدول الغربية، وبخاصة في الناحية الفكرية.

وكان من أبرز آثار هذه المؤسَّسة إحلال الثقافة الوافدة إلى جانب الأنظمة الغربية محلَّ ثقافة الإسلام ونظامه، في نهايات القرن التاسع عشر الميلادي. وكانت تلك الثقافة الوافدة مشتملة على كثير من مساوئ الغرب ومظاهر الانحراف والفساد فيه، ومن سماتها في ذلك ما تَحمِله في طيّاتها من نزعات الأثرة والتعصب والانحلال.. وغيرها من الصفات التي كانت تنافي فطرة الشرق[16]. وكان ما صنعه المثقفون العثمانيون من نقل تلك المساوئ إلى المجتمع العثماني المسلم بديلاً عن المسلك الصحيح، وهو نقل الصالح المفيد من المعارف والعلوم والثقافات التي ترتكز على البحث والتنقيب والاختراع، والانتفاع بذلك في تنمية المهارات وتشجيع التصنيع وغير ذلك من

(14) هي المؤسسة العلمية التي أنشئت في 1851م وأغلقت 1862م. ويرجع سبب انحلالها إلى أن أكثر الأعضاء كانوا من الإداريين، وكان حظهم من العلم قليلاً. ويذكر أن أحسن عمل قامت به (أنجمني دانش) هو نشر «تاريخ جودت» الذي يتكون من أثني عشر جزءاً (ستة مجلدات). انظر:

Risale Masa Ansk. *Ibid*, sy. 139-140.

(15) Ahmet Lutfu Efendi Tarihi, 9/51.

(16) Ismail Cem. *Türkiyede Geri Kalmisligin Tarihi*, sy. 518-519.

الوسائل والطرق العلمية العالية التي كانت آنذاك من المميزات التي اتسمت بها الحضارة الغربية.

3- إنشاء مكتب الترجمة Tercume Odasi عام 1247هـ/ 1832م بهدف تخريج أجيال تستطيع الدولة الاعتماد عليهم في القيام بمهمّة ترجمةِ ما في اللغات الأجنبية من ثقافات ومعارف وتنظيمات مختلفة، وبخاصة ما يتعلق منها بالمباحثات الرسمية، وعلاقات الدولة بغيرها من الدول. وكانت الترجمة من قبل مقتصرة على الأقليات غير المسلمة في أجهزة الدولة.

وكان أن تحوَّل هذا المكتب بعد مدّة زمنية قصيرة إلى مدرسة فكرية، وكان ذلك عام 1255هـ/ 1839م، وأصبح يمارس مهمة خطيرة ترمي إلى تنشئة الجيل على أساس فكريّ معَيَّن، يهدف إلى بثّ التغريب، إلى جانب تعليم اللغات الأجنبية.

ومن الجدير بالذكر، هنا، أنّ الروم قاموا في بدايات القرن التاسع عشر الميلادي بترجمة الكتب التي تروّج لمبادئ الثورة الفرنسية إلى اللغة العثمانية(17)، مما كان له أثر سلبي في النشء فيما بعد. وقامت بعد التنظيمات فئة من الكُتّاب بترجمة كتب أخرى، كانت لها سوابق تاريخية في تغيير الأوضاع التي كانت سائدة في المجتمع الأوروبي، مثل كتاب مونتسكيو (روح القوانين)، وكتب (جان جاك روسو) و(فولتير)(18). فوُسِّعَ بذلك نطاق الترجمة، لكن ذلك لم يكن كافياً، وبخاصة إذا علمنا أنّ حركة الترجمة لم تكن وفق خطة مدروسة، بل كان يغلب عليها جانب الفوضى(19). غير أنّ تلك الكتب قد أثّرت في الجيل الجديد، كما أثّرت فيهم الوثائق والمنشورات الثورية القادمة من الغرب -وبشكل خاص من باريس-، حيث كانت تُترجَم إلى لغات شعوب الدولة العثمانية لتوزيعها على الولايات(20).

---

(17) Mehmet Akgün. *Materyalizmin Türkiyeye girisi*, sy. 109.

(18) Korlaelci, sy. 202.

(19) Tanpinar, sy. 105.

(20) انظر: خالد زيادة: اكتشاف التقدم الأوروبي، ص58.

4- استقدام المدارس العسكرية والكليات الحربية أعداداً من الأساتذة من البلاد الغربية، وتُعتبَر هذه المدارس من أولى المؤسسات التي قامت بالدعوة إلى التغريب، وكان المدرسون العسكريون في الدولة -وأكثرهم من الفرنسيين- أوّل من أثّر في الطلاب. ثمّ جاء بعد ذلك الضبّاط الألمان، الذين كان لهم تأثير في الجيش التركي. وكان اتصال الضباط الأتراك بهؤلاء الضباط الأجانب يزداد يوماً بعد يوم.

إضافة إلى كل تلك العوامل، كان الغرب نفسه المشجع الأكبر على تغريب المجتمع العثماني. وكان يهدف من وراء تقوية صلاته بالشرق -وبخاصة إذا تسنى له فرض أنظمته الاجتماعية والاقتصادية-، أن يفتح أمامه مجالاً واسعاً لكل مجالات الأعمال المختلفة، من اقتصادية وثقافية وسياسية وغيرها من المجالات التي تحقق له بلوغ الأهداف الاستعمارية. ومما يؤدي إليه نجاح هذه الخطة -بالإضافة إلى ما سبق- أنّ الرأسمال الغربي يحقق بذلك الضمانات اللازمة من الناحية الحقوقية، وينتشر على أساس من ذلك النفوذ السياسي الغربي انتشاراً واسعاً دون صعوبات أو عقبات.

أهم مظاهر التغريب في الدولة:

وجدت في الدولة مظاهر عدّة أدّت إلى بروز ظاهرة التغريب فيها. وكان من أهمها:

أ - الإعلام المتغرّب: الجرائد والمجلاّت والكتب:

ظهرت آثار التغريب بعد مدّة من عهد التنظيمات في كثير من النواحي الفكرية والثقافية، وبخاصة في الأدب والفنون الجميلة ونُظُم الجيش والسياسة.

وممّا يذكر في هذا المجال أن (شناسي) قد حاز لقب الممثّل الأول للنزعة الوضعية في الدولة العثمانية، وكان يُعتبَر أكبر داعية إلى فكرة التغريب فيها. وينطلق مصدر حرصه على هذه الفكرة، من تصميمه القوي على جعل الدولة تطعّم الحياة الثقافية والاقتصادية فيها بالنزعات الغربية[21] التي كانت سائدة

(21) Petrosyon, sy. 52.

في ذلك الزمن. وكان يرى أنّ عوامل تقدم الدول الغربية الذي جرى بسرعة متناهية، إنما تكمن في الفنون وتطوّر الصناعات اليدوية والاقتصادية في هذه الدول[22]. ولذلك كان يكتب في ذلك مقالات تنادي بضرورة اقتباس الفنون والتقنية والثقافة الغربية.

من ذلك ما كتبه عن افتتاح معرض الفنون العثمانية[23] وما كَتَبه عن العلمانية (التفريق بين الدين والدنيا)[24] والمظاهرة اليهودية[25] وغيرها من المقالات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي دافع فيها بوضوح عن حركة التغريب، وبخاصة في الأدب[26].

وقام أيضاً أحمد رضا -العضو في جمعية تركيا الفتاة- بالدفاع عن الوضعية وتكوين كيان مستقل لها بوصفها فلسفة اجتماعية[27]، مستقلة عن الفلسفات الأخرى.

والعنصر المشترك في فكر (أحمد رضا) -الذي يظهر لأوّل وهلة أنه خليط من الأفكار- رغبته الشديدة في رواج قبول فكرة مساواة تركيا بالدول المتقدّمة وجعلها تَنْضمّ للاتجاه التغريبيّ. فإن الوضعية -حسب رأيه- تعتبر أساساً يساعد البلاد على النهضة الحضارية التي شهدتها الدول الغربية، وفي الوقت نفسه تردّ الافتراءات الموجَّهة للعثمانيين بالرجعية والبربرية.

ومن جهة أخرى فقد أجرى (أحمد رضا) مقارنة بين أوضاع الدولة

---

(22) المرجع السابق، ص 53.

(23) شناسي: عثماني صنايع سركسنك آجلمه سي، **تصوير أفكار**، ع79، 8 شوال 1279هـ/ 29 مارس 1863م.

(24) شناسي: دين ودنيا إيشلرنك قارشترلمه مه سي: روما مسأله سي. **تصوير أفكار**، ع1، (سلخ ذي الحجة 1278هـ/ 28 حزيران 1862م).

(25) شناسي: يهوديلرك إيفلمنه سي، **تصوير أفكار**، ع 52، 4 رجب 1279هـ/ 26 كانون أول 1862م.

(26) انظر بشيء من التفصيل: Sinasi: Makaleler. Hazirlayan: Fevziye Tansel

(27) Ekrem Isin. *Osmanli Modernlesmesi ve Pozitivizm* (Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi), 2/356.

العثمانية في القرن التاسع عشر الميلادي، وبين أوضاع فرنسا إبّان الثورة الفرنسية عام 1204هـ/ 1789م، فوجد تشابهاً كبيراً جعله يعتقد اعتقاداً جازماً أن النظرية الاجتماعية للفلسفة الوضعية كفيلة بحلّ أزمة البلاد، وبخاصة فيما يخص نظام الحكم..

والسبب الذي جعل (أحمد رضا) يختار الفلسفة الوضعية دون المادية -حسب رأي أحد الباحثين[28]- هو تأثّره الشديد بكُومْت الذي يرى أن الدين عنصر محرّك في المجتمع، وليس من الممكن غض الطرف عنه أو إنكار دوره في المجتمع.

أمّا دفاع (أحمد رضا) عن الشرق وبالتالي عن الإسلام ديناً وليس عقيدةً في مختلف الصحف والمجلات الغربية[29] فإنه ينبع من قناعته التامة أن الغربيين تُجّاراً واقتصاديين ومنصّرين لا يفتأون يجهدون، ما وسعهم الجهد، لاستعمار البلاد الإسلامية. وأنه مع علاقته الحميمة بالغربيين ومكوثه في الغرب سنوات عديدة لم يعرف فيه سوى رجل واحد، دَرَسَ الإسلامَ بحياد وموضوعية[30].

وهكذا يتضح أن حركة التغريب تأثرت بالرومانسية Romantizm الفرنسية في الأدب وفلسفة التنوير في الفكر، حيث بدأت هذه الحركة الفلسفية في القرن الثامن عشر الميلادي، وتميزت بفكرة التقدم وعدم الثقة بالتقاليد، وبالتفاؤل والإيمان بالعقل، والدعوة إلى التفكير الذاتيّ، والحكم على أساس التجربة الشخصية.

وقد أثّر التغريب في شعوب الدولة العثمانية، وأصبح بعد سقوط السلطان عبد الحميد الثاني (1327هـ/ 1909م) حركةً نَشِطة وفعّالة، حتى تمكّن من

---

(28) Serif Mardin. *Jöntürklerin Siyasi Fikirieri*, sy. 137.

(29) انظر في هذا الصدد كتابه القيّم الذي كتبه في الأصل باللغة الفرنسية: **الخيبة الأدبية للسياسة الغربية في الشرق**، ترجمة: محمّد بورقيبة ومحمّد صادق الزمرلي، ط2، تونس: دار بو سلامة، 1397هـ (1977م).

(30) Mardin, sy. 137.

إحراز نجاح باهر، ولم يأت العام 1336هـ/ 1918م إلاّ وقد صار له -على اختلاف اتجاهاته- نفوذ قويّ بين المثقّفين، وأصبح لكل واحد من تلك الاتجاهات المتعددة أتباع ومؤيّدون. وتحوّلت المشروطية من طابع النظرية العامة إلى مسلك الواقعية المحدّدة. ولعلّ ممّا يدلّ على ذلك، ويعبّر عنه، اتفاقُ عددٍ من دعاة التغريب وأنصاره، على أن ينشئوا مجلة تَنطِق بما يحرصون على نشره وتوجيهه، من أفكار وفلسفات ونظريات، وعلى أساسٍ من هذا، بادر إلى إصدار مجلة (العلوم الاجتماعية والاقتصادية) كلّ من: رضا توفيق(31) وجاويد(32) وأحمد شعيب.

قامت هذه المجلة -التي صدر منها ستة وعشرون عدداً-(33) بالدفاع عن أفكار هربرت اسبنسر(34) H. Spencer وشيفل Schaeffle ووارمس R. Warms في البيولوجية الاجتماعية، حيث أصبح لمذهب التطوّر(35) Evolutionism فيما بعد

---

(31) رضا توفيق Riza Tavfik (1869-1949م) شاعر وكاتب تركي. أكمل دراسته الأوّلية في مدرسة يهودية، ثم انتقل إلى ثانوية (غَلَطة سراي)، دخل كلية الطب ثم تخرج فيها عام 1899م، والتحق ببعض الوظائف، ثم انتسب إلى حزب (الاتحاد والترقي) ورُشّح نائباً عنه في البرلمان، وظل يمارس السياسة حتى عام 1919م، حين عارض حكومة أنقره، فاعتُبر من المائة والخمسين المنفيين. فعاش في الخارج عشرين عاماً قضاها في الحجاز والأردن ولبنان وأمريكا. ثم رجع بعد العفو عنه عام 1939م إلى تركيا بعد مرور أربع سنوات. له بعض المؤلفات.

Isik. *Ibid*., sy. 101.

(32) محمّد جاويد (1875-1926م) من مواليد سلانيك. اشتغل بقضايا مالية وسياسية. رُشّح وزيراً للمالية في حكومة الاتحاد والترقي. Risale Masa Ans, sy. 80.

(33) Cemil Meric. *Bu ülke*, sy. 93.

(34) هربرت إسبنسر (1820- 1903م) فيلسوف إنكليزي، نال شهرة كبيرة في الشطر الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي. من مؤلفاته **مذهب الفلسفة التركيبية، المبادئ الأولى، مبادئ علم الأحياء، مبادئ علم الأخلاق**... من أهم آرائه التي دعا إليها (قانون التطور) الذي صاغه على النحو التالي: (التطور هو تكامل المادة وما يصاحبها من تشتت الحركة تشتتاً وتكاملاً، تنتقل المادة في أثنائهما من حالة التجانس المفكك غير المحدود إلى حالة اللاتجانس المتماسك المحدود). وقد عرَّف التقدم بأنّه الانتقال من حالة التجانس.. وهكذا وحّد سبنسر بين التطور والتقدم توحيداً يدلّ على طابع فكره. انظر: كامل، فؤاد وزميليه. **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ص 247.

(35) مذهب التطوّر: مذهب يعتمد على فكرة التطور، وهو نمّو بطيء متدرّج يؤدي إلى

تأثير كبير في الحياة الفكرية في تركيا. فقد كتب رضا توفيق عن اللاأدرية[36] Agnosticisme، وكَتَب «جاويد» عن الاقتصاد الحُرّ المتغير، وكَتَب «أحمد شُعيب» عن فلسفة الفن المقتبس من هـ. تاين H. Taine وأرنست رينان[37] E.Renan، في الوقت الذي كان يحاول «بهاء توفيق» إنشاء فلسفة جديدة مبنية

تحوّلات منظَّمة ومتلاحقة تمر بمراحل مختلفة يؤذن سابقها بلاحقها، كتطور الأفكار والأخلاق والعادات، ولا يكون التطور مسبوقاً بتخطيط ولا مستهدفاً لغاية، على عكس التقدم، وهو في الجملة انتقال من المختلف إلى المؤتلف ومن غير المتجانس إلى المتجانس أو بالعكس. ولا يتضمّن التطور في ذاته فكرة التقدم أو التقهقر وإنما يعبّر عن التحوّلات التي يخضع لها الكائن العضويّ أو المجتمع سواء أكانت ملائمة أم غير ملائمة. انظر: مجمع اللغة العربية. **المعجم الفلسفي**، ص47 و175.

ومذهب التطور مذهب قديم، ترجع جذوره التاريخية إلى الفلسفة اليونانية، والفلسفة العربية، غير أنه لم يصبح مذهباً علميّاً إلا في العصور الأخيرة، يومَ أخذ العلماء يعللون نشوء الأنواع الحية بقانون تنازع البقاء، وقانون الانتخاب الطبيعي، أو يرجعون تبدلها التدريجي البطيء إلى تأثير البيئة والوراثة، أو يجعلون التطور قانوناً كليّاً محيطاً بكل شيء. للتفصيل انظر: صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، 1/ 293 ومابعدها. مادة (التطور).

(36) اللّاأدرية: -عند القدماء- هي فرقة سوفسطائية تقول بالتوقف في وجود كل شيء وعلمه. وتطلق عند المحدثين على إنكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة، أو على إنكار معرفة المطلق، أو على القول ببطلان علم ما بعد الطبيعة. وتطلق اللاأدرية أيضاً على المذاهب الفلسفية التي تقول بعجز العقل عن معرفة الحقائق التي تجاوز طوره. وكل فيلسوف ينكر المعرفة أو يقول بوجود حقائق لا سبيل إلى معرفتها فهو من اللاأدرية. صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، مادة اللاأدرية، 2/ 258.

(37) أرنست رينان (1823-1892م) مؤرخ للمسيحية وللفلسفة، وصاحب آراء فلسفية. كانت دراسته دينية نصرانية، وقد بدأ إيمانه يتزعزع وهو في معهد القديس سلبيس St. Sulpice الديني، تحت تأثير الكتب النقدية في تاريخ المسيح والأناجيل، فتبيَّن له أنّ الأسس التي تقوم عليها المسيحية واهية من الناحية التاريخية، فترك المعهد قبل إتمام دراسته فيه. وقد طمح إلى تحصيل الدرجات العلمية التي تؤهّله للتدريس في الجامعات، فحصل على الليسانس من كلية الآداب عام (1849م)، وكان قد كتب بحثين في عامي 1846-1848م حصل بهما على جائزتين من أكاديمية النقوش والفنون الجميلة. من مؤلفاته: **دراسات في التاريخ الديني، دراسات في الأخلاق والنقد، ابن رشد والرشدية، الفلسفة المشائية عن السريان، مستقبل العلم، حياة المسيح، الحواريون الكنيسة والمسيحية...** وغيرها.. للتفصيل عن مؤلفاته وآرائه انظر: بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**، مادة «رينان»، 1/ 548 وما بعدها.

وقد اشتُهر عن رينان نزعته للعنصرية وكراهيته للسامية وتعصبه ضد الإسلام.

على مادية «هيغل E. Haeckel» و«لوي بوخنر Louis Buchner»[38].

ومن جانب آخر قام عبد الله جودت[39] بالدفاع عن علمانية القوانين، والأخذ بالحروف اللاتينية، ومتابعة الأوروبيين في المظاهر الخارجية، وبخاصة في الملبَس، ومنح المرأة حقوقها -على حدّ زعمه- واقتباس الحضارة الغربية دون أيّ تحفظ. .

وقام حسين جاهد[40] بعد ذلك بدور بارز في نشر الفكر الغربي في الدولة، سواء بترجمة كتب الفلاسفة الغربيين ونشرها، أو بما كان يكتبه من مقالات في مختلف المجلّات الفكرية ذات الاتجاه التغريبيّ. ومن أولى هذه المقالات ما كتبه في انتقاد الحضارة العربية، ودعوته إلى رفض اللغة العربية رفضاً مطلقاً.

ويقول في هذا الصدد: «سوف نصبح أوروبيين، أردنا أم لم نُرِد. فكما أن

---

(38) Hilmi Ziya Ülken. *Türkiyenin Modernlesmesi ve bu Hareketin Onculeri Olan Türk Düsünürleri*. Ank. Ilahiyat Fak. Dergisi, Cilit: 9 (1963), sy. 25-26.

(39) عبد الله جودت (1869-1932م) درس في المدارس العسكرية، ثم الْتحق بكلية الطب العسكرية، وأنشأ مع رفاقه عام 1889م جمعية الاتحاد والترقي السرية. . توظف بعد تخرجه في مستشفى (كُلخانة العسكري). لكنه عُزِل ونُفيَ إلى (طرابلس الغرب) بسبب أعماله المُنافية لسياسة الدولة. وقد هرب منها عام 1897م إلى أوروبا، فأصدر مع «إسحاق سكوتي» **مجلة عثمانلي**، ولما عُيّن طبيباً بسفارة الدولة في (فيينا) توقف عن انتقاده لسياسة الدولة مدة من الزمن. ثم عاد للانتقاد مرة أخرى فعُزل من وظيفته، فانتقل إلى (جنيف) وأنشأ هناك مجلة **الاجتهاد** (غرة سبتمبر 1904م) التي ظلّ يصدرها حتى وفاته. . ترجم من الفرنسية تاريخ دوزي المعروف (بتاريخ الإسلام) Eassaisur l'histoire de l'islamisme ومن غوستاف لوبون (علم الاجتماع). . . وغيرها. له مؤلفات في الطب والفلسفة والشعر.

- Sükrü Hanioglu. *Bir Siyasi Düsünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, sy. 5.

(40) حسن جاهد يالجن (1874-1957م) خريج كلية العلوم السياسية وكاتب صحفي. يرجع اشتهاره إلى عام 1908م عندما أصدر صحيفة (طنين) مع زميلَيْه. دخل حزب الاتحاد والترقي وانتُخب نائباً عن إستانبول. نفي إلى مالطه بعد حادثة 31 مارس الشهيرة، فتعلّم هناك الإنكليزية والإيطالية، ثم رجع إلى إستانبول عام 1925م فتوظف، لكنه عُزِل من وظيفته بعد فترة بسبب معارضته سياسة الدولة في بعض قضايا اللغة التركية. رُشح في البرلمان نائباً عن قارس بعد موت آتاتورك، كتب في جريدة **أولوس** *Ulus* حتى موته. له بعض المؤلفات: Isik, sy. 453.

السروال الذي نلبَسه يأتي من أوروبّا، فإنّ الأدب الذي نقرأه سوف يقدم من هناك. ولو تُرجمت كتب تاريخ العرب كلها إلى لغتنا فإننا مضطرون لأن ننظر إلى أوروبّا. وإذا كنا نعتبر أنفسنا مَدِينينَ للحضارة العربية فبإمكاننا التخلص منها بسهولة. فهي إن قيست بالتقنية الغربية الحديثة والتطورات العلمية المُذْهِلة فسوف تبقى -بجانبها- دُمَىً للأطفال. لذلك ينبغي أن نتخلّص منها نهائيّاً، وأن نتمسّك بالكتب الحديثة بدلاً منها، وهي مِمّا لا نجده عند العرب»[41].

ب - إنشاء المؤسّسات الغربية:

لقد أدّت حركة التنظيمات في الدولة إلى الانفتاح على الغرب واقتباس مؤسّساته، الواحدة تلو الأخرى، لا بدعوى الحاجة إليها فحسب، ولكن لنشر الفكر الغربي الذي جعل المثقفين ينبهرون بنتاجه وثمرته.

ولم يكن النجاح الذي أحرزه الفكر الغربي في تركيا ليتمَّ لولا وقوف أركان الدولة خلفه بقوّة، وبخاصة بعد أن أصبح «الباب العالي» نفسه متغرّباً، وذلك حين أُعلِنت حركة التنظيمات[42]. إلّا أنّ ما حازته المؤسّسات الغربية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني من نفوذ لم تحصل عليه فيما سبق[43]. فقد اهتمّ أركان هذا العهد بإنشاء المؤسسات العِلمية، وسخّروا كثيراً من أموال الدولة في خدمة العلم الحديث، فقاموا بافتتاح كليات السياسة، والحقوق، والعلوم، والآداب، والهندسة، والمالية، ومدرسة اللغات، وأكاديمية الفنون الجميلة[44]، وغيرها من الكلّيات التي رأوا أنّها سوف تساعد الدولة على التقدّم والارتقاء.

---

(41) انظر: Berkes, sy. 378.

(42) Mehmet Ali Kiliçbay. *Osmanli Aydini* (Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, 1/58).

(43) ذكر الكاتب الإسلامي علي بولاج من خلال مقابلة الباحث معه في إستانبول في21/ 9/ 1990م: أنّ المؤسّسات التي تدافع عن الغرب والفكر الوافد في تركيا حتى الآن، هي تلك المؤسّسات التي أنشئت في عهد السلطان عبد الحميد الثاني.

(44) انظر: طوران، عثمان. **أسرار الانقلاب العثماني**، ترجمة كمال خوجة، ط2، بيروت/ دار السلام 1400هـ، ص 21.

وقد يعود السبب في تأييد السلطان لحركة التجديد وإنشاء المؤسسات العلمية الحديثة، إلى قيامه مع عمّه السلطان عبد العزيز برحلة إلى الدول الغربية المتقدّمة دامت أكثر من شهرين، ومشاهدته فيها أحدث الآلات والمصانع والأسلحة ووسائل النقل الحديثة. وربّما كان ذلك أكبر عامل في التشجيع على إنشاء تلك المؤسسات، كما يدلّ على ذلك خطابه في افتتاح مجلس المبعوثان[45]، وثمّة ما يدلّ على أنّ نظرة السلطان إلى الاقتباس مما عند الغرب ينبغي أن يقتصر على التقنية الحديثة والنظام الإداري، وبخاصة نُظُم الجيش والتعليم.. غير أن تلك المؤسسات نفسها ما لبثت أن قامت بتخريج عدد لا يستهان به في مختلف التخصصات، من أولئك الذين يؤمنون بالغرب ونظمه ومبادئه[46].

أولى الانقسامات في حركة التغريب:

ومع تطوّر حركة التغريب بعد فترة من المشروطية، انقسم أتباعها قسمين:

الأوّل: أصحاب الاتجاه المتحرر، أو المتغرّبون حتى العظم، ويمثّله عبد الله جودت الذي كان يصدر مجلة الاجتهاد، ويستخدمها في سبيل نشر مبادئه.

الثاني: أصحاب اتجاه التغريب النّسْبيّ، الذين اجتمعوا حول جلال نوري[47]، صاحب مجلة (الفكر الحر) Serbest fikir[48].

---

(45) Orhan Koloğlu. *Abdulhamid Gercegi*, sy. 63-64.

(46) Serif Mardin. *Batililasma (*Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye ans: 1/247-248.

(47) جلال نوري Celal Nuri ileri (1877- 1939م) صحفي متفلسف. درس في ثانوية غلطه سراي Galatasarary (شبه الأجنبية)، ثم تخرَّج في مدرسة الحقوق وسافر إلى أوروبا لإجراء بحوث.. دخل في المجلس التركي نائباً عن مدينة كليبولى Gelibolu، كتب مقالات في مختلف المجلات، وأصدر جريدة إلري Ileri (1918-1924م). من مؤلفاته: **حقوق الدول، سوانح الشمال، اتحاد الإسلام، ماضي الإسلام وحاضره ومستقبله، خاتم الأنبياء، الانقلاب التركي**... إلخ.

- Meydan Larosse, 6/268.

(48) M. Sükrü Hanioglu. *Baticilik (Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi)*, 5/1386.

أدى انقسام حركة التغريب نفسها اتجاهين، إلى انتقال الصراع الدائر بين الاتجاه التغريبي والاتجاه الإسلامي إلى الاتجاهين المذكورين. وكانت دعوى (الاقتباس الكليّ التام من الغرب) تشكّل محور النقاش، فقد ركّز جلال نوري -في بدايات خروجه إلى الساحة الفكرية- على العادات والقيم العثمانية النافعة مع الاستفادة من الحضارة الغربية، على أن يؤخذ باللازم المفيد منها على أساس من التقنية. وكان عبد الله جودت ينادي، في الوقت نفسه، بضرورة الذوبان الكامل في الحضارة الغربية.

كتب جلال نوري في مجلة (الاجتهاد) يقول: «إنّ الغرب لم يكن في يوم من الأيام صديقاً للشعب العثماني، مِمّا يوجب الاستمرار في التغريب رغماً عنه». فردَّ عليه عبد الله جودت -في العدد التالي- مُبيّناً خطأ رأيِهِ، وأوضح أن الشرق ليس إلّا تلميذاً للغرب، وأنّ هناك حضارة واحدة هي الحضارة الغربية، لذلك فاقتباسها بأزهارها وأشواكها يُعَدّ من الضرورات التي لا بدّ منها[49].

وانتهى الصراع الذي دار بين أتباع حركة التغريب أنفسهم إلى ما يُعَدّ غلبة للاتجاه المتحرر. وكان هذا الاتجاه يرى أنّ السبب وراء هجوم الغرب على الشرق يكمن في تمسكه بالإسلام، فإن انسلخ منه بإهمال الأحكام الدينية، أو إجراء انقلابات على غرار الإصلاح الديني البروتستانتي، فإنّ الغرب يتخلّى عن عداوته المقيتة[50].

وكان ممّا جاهر به هذا الاتجاه، أيضاً، زعمه أنّ الإسلام هو سبب ما في المسلمين من تأخر وانحطاط، وهو الذي يقف حجر عثرة أمام التقدم والارتقاء، ولذا فليس أمام الشرقيين طريق للخلاص من هذا غير ترك هذا السبب والتخلّي عنه. ولا يهم بغية الوصول إلى الهدف، استخدام اللين أو القوّة، ما دمنا سنصبح متغرّبين[51]. ثم إنّنا نقف مشدوهين أمام حضارة

---

(49) المرجع السابق، 5/ 1386

(50) Kabakli, sy. 63.

(51) المرجع السابق، ص 60.

عظيمة، قامت على أكتاف أناس ضحّوا بأرواحهم في سبيل الوصول إليها، ولا يمكن أن يُفَسَّرَ رفضُ تلك الحضارة، والتمسّك بعاداتنا وآدابنا القديمة التي تمنعنا من الوصول إلى مستوى الغرب إلاّ بالبلاهة وقلة الفهم(52).

من خلال ما سبق عرضه، يمكن القول: إنّ المحاولات التي جرت لتغريب العهد العثماني يمكن أن تُعَدَّ أساساً لِما استندت عليه الجمهورية، فيما بعد. بل إنّ الجمهورية، نفسها، كانت نتيجة لِما حدث في العهد العثماني، فإن جذور الكمالية ترجع إلى عهد التنظيمات التي يمكن أن توصف بأنّها صيغة من صيغ التغريب الذي صلُبَ عوده، وكثُر أعوانه، وقَوِيَ تأثيره، وأخذ الطابع السافر الصارخ، بعد حرب الاستقلال التركي(53).

وممّا يدلّ على ذلك، ما أعلنه وزير العدالة «محمود أسعد بوزقورت» (1346-1352هـ/ 1924-1930م) من أنّ قرار الشعب التركي يقضي بقبول الحضارة الغربية دون قيد أو شرط. وهو مصمّم على انتهاج الحضارة الغربية ومبادئها حذو القذة بالقذة، بل هو ضرورة من ضرورات الحياة، لا بدّ منها لشعب يريد أن يعيش(54).

وعلى هذا، فقد جرى حُكْمُ تركيا منذ عهد التنظيمات وحتى عام 1369هـ/ 1950م -إذا استُثني عهدُ السلطان عبد الحميد الثاني- باسم التجديد والمعاصرة والتغريب. وكان القاسم المشترك بين تلك الحكومات المتعاقبة هي الدفاع المُستميت عن مظاهر المؤسسات الغربية، وطراز حياة الغربيين. وقد فرض هذا الوضع على الشعب البائس الذي خلص من مقارنته بين وضعه المتخلّف بصورة عامة، وبين ما كشفه من أوضاع المتغرّبين الذين كانوا يديرون سياسة البلاد وثقافتها، إلى انتقاد تلك الطبقة المتغرّبة، والعزوف عن أكثر ما كانت تنادي به. ولكن هذا الموقف السلبي لم يستطع الشعب أن يظهره بأساليب وممارسات عملية، بسبب تبنّي السلطات له بشدّة وصرامة.

---

(52) Berkes, 378.

(53) Levend Köker. *Modernlesme, Kemalizm ve Demokrasi*, sy. 109.

(54) Çetin Yetkin. *Türkiyede Tek Parti Yonetimi*, sy. 139-140.

ولعلّ مما يجدر أن يذكر، في تقويم ذلك الواقع، هو أنّه لو قامت تركيا منذ إنشاء الجمهورية بالتركيز على نقل الأساس الذي استندت إليه الحضارة الغربية وهو العلم، لاستطاعت تحقيق التقدّم إلى الأمام على أسس راسخة(55)، دون أن تتخلّى عن المقوّمات الأصيلة الراسخة التي قامت في ظلّ التزامها بها وحرصها عليها، بتحقيق كثير من المآثر والأمجاد للأمَّة الإسلامية.

أولاً: تيّار العِلمانية

التعريف بالعلمانية ونشأتها في تركيا

إن النصرانية كما هو معروف اليوم -بخلاف المفهوم الإسلامي- لا تعالج مشكلات الناس، ولا تتدخلُ في حياتهم، ولا تنظّم شؤونهم الفردية والجماعية، وهي غير قادرة على مجابهة المستجدّات الحضارية، كما أن فيها من جهة أخرى ما يعارضُ العقلَ وينافي الفطرةَ، وهي لذلك بعيدة عن إمكان الجمع بين الدين والحياة. لذلك ففصلُ الدين عن الحياة أقربُ تعريف للعلمانية(56) بمفهومها الغربي. ويمكن أن توصَف بأنها العَلمانيةُ المعتدِلة في

---

(55) Turan, Osman. *Türkiyede Komunizmin Kaynalilari*, sy. 16.

(56) العلمانية هي الترجمة العربية لكلمة (Laic = Laique) الفرنسية، المأخوذة من (laicus) اللاتينية. وتستخدم في اللغات الأوروبية بكلمة (Secularisme, Secularite) وهي ترجمة خاطئة مضلِّلَة قام بها بعض النصارى للإيهام بصلة العِلْم بهذا المصطلح. وهو في الحقيقة «يعني النظامَ أو المؤسسةَ أو الفكرَ أو المنهجَ الخالي من الروحانيين» (انظر: علي فؤاد باشكيل، ص 151) لأنّ الإنسان في العالم الغربي وبخاصة عند الكاثوليك إما أن يكون (إكليركيّاً) (Clerge) وهو رجل الدين، سواء أكان متفرّغاً للعبادة والرهبنة. ولتوضيح عدم علاقة العلمانية بالعلم قام الباحثون المسلمون بإيجاد مصطلحات أقرب إلى الأصل المترجم. فقد اختار باحث لهذا المصطلح كلمة «اللادينية» (انظر قطب، محمد. **مذاهب فكرية معاصرة**، ط4، جدة: دار الشروق، 1409، ص 445 واختار باحث آخر له كلمة «العصرانية» (الشاهد، السيد محمّد. «عصرانية الفكر ومسؤولية التطرف»، **مجلة مرآة الجامعة**، ع 110، س 8 (6 شعبان 1409هـ)، ص 10-11) ويرى باحث ثالث أنّ الترجمة الصحيحة للكلمة هي (اللادينية) أو الدنيوية، لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب، بل بمعنى أخص هو ما لا صلة له بالدين، أو ما كانت علاقته بالدين =

مقابل نوعٍ آخر من العلمانية قورنت في أذهان الناس بمحاربة الدين والقضاء عليه، عرِفت بالعلمانية المتطرِّفة، وتسميتها باللادينية أقرب إلى الواقع الموضوعي، وهي التي كانت عليها بعض الدول الشيوعية وغيرها..

ثم إنّ مشكلة العَلمانية مع الدين قد نشأت في الغرب ضد الكنيسة، بسبب الصراع بينها وبين العلم. وليست ضد النصرانية، لأنّ طبيعتها وتطوّرها واتجاه تعاليمها ومبادئَها الخاصة بها، أدت إلى الأخذ بفكرة عزل الدين عن الحياة الاجتماعية عامة، واعتباره أمراً شخصياً محضاً، لا علاقة له بالتشريع والسياسة والتعليم وكانت موافقة لِما آل إليه العالم الغربي من فصل الدين عن الدولة والتمسك بهذا المبدأ. أما العالم الإسلامي الذي لم يكن لهذه المشكلة وجود فيه أصلاً، لأن الإسلام دين ودولة وهو شامل جميعَ جوانب الحياة وينظم شؤون الفرد والجماعة في مختلف مناحيها، فليس من المنهج العلمي أن يجري أيّ نوع من النقاش حول العلمانية في الدين الإسلامي، أو حتى في العالم الإسلامي. لأن هذا المصطلح خاص بالعالم الغربي وحده، نشأ بسبب ظروفه التاريخية الخاصة به. ولهذا فقد اختلط التعبير عن هذا المصطلح، في أذهان كثير من الباحثين والمفكّرين والسياسيين، اختلاطاً دلَّ على جهلٍ بحقيقة الإسلام، ومن ثَمَّ تسويته بالنصرانية من حيث إقصاؤه عن الحياة.

أما في تركيا -بشكل خاص- فقد أصبح كل واحد من هؤلاء العلمانيين

= علاقة تضاد (الحوالي، سفر عبد الرحمن. **العلمانية**، مكة المكرَّمة: دار مكة، 1402هـ، ص12 . وهو بهذا يتفق مع كلام الباحث الأوّل في تعريفه، وهذا هو أقرب إلى الصواب فيما أرجّح، ولذلك فإنّ التعبير الشائع في الكتب الإسلامية المعاصرة بأنّ العلمانية هي (فصل الدين عن الدولة) لا يعطي المدلول الكامل للعلمانية، ذلك المدلول الذي ينطبق على الأفراد وعلى أي نمط من أنماط السلوك الذي قد لا يكون له صلة بالدولة، ولو قيل (فصل الدين عن الحياة) لكان أكثر دلالة على المقصود. (سفر الحوالي، ص23-24). وتقول دائرة المعارف البريطانية في مادة (Secularism): هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها (Ency. Britannica. vol. 9. p.19)، وهنا ينبغي لنا أن نشير إلى أن العَلمانية (بفتح العين) هي مصدر صناعي من «العلماني» المنسوب إلى العَلم أي العالم، وهو خلاف الديني أو الكهنوتي، في المنظور الغربي، وبذلك أصبح مصطلح «العلمانية» يعني «فصل الدين عن الدولة» تجسيداً لفصل العلماء عن رجال الدين.

يفسره بالمعنى الذي يرى فيه تحقيق مصالحه وتنفيذ مآربه، وفي مقدّمة ذلك اتهام خصومه بأنّهم ضدّ مبادئ العلمانية. كما سيأتي بيان ذلك في الصفحات القادمة.

ومن المعروف أنّ العلمانية -في الغرب- تمنح رعاياها الحقوق الأساسية والحريات اللازمة سواء في الإيمان والاعتقاد، أو في العمل والعبادات، أو في اتخاذ كلّ ما يساعد على توصيل المبادئ الدينية، من وسائل تعليمية واجتماعية وثقافية.. ولا تلزم تلك الدول أحداً بترك دينه أو مذهبه، وإن كانت في الوقت نفسه لا تشجع على اتّباعه والالتزام به، ولكن فصل الدين عن الدولة في الغرب، واستقلال كيان كلّ منهما عن الآخر، لا يعنيان عدم تأثير الدين في المجتمع، بل إنّ الدين مستمر في التأثير في الناس عموماً، وفي الحياة السياسية والتنظيمات الإدارية على وجه الخصوص(57).

فالعلمانية في الغرب تعبير يفيد حرية الدين والتديّن، كما يفيد ضرورة بقاء الدولة خارج نطاق الدين ومبادئه(58). وبذلك يكون الفصل بينهما لاختلاف طبيعة كلّ منهما -حسب العقيدة النصرانية- ولا يعني المعاداة بينهما بالضرورة، استناداً إلى ما يذكر في هذا الصدد من القول الذي ينسبونه لعيسى عليه السلام: (اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله).

أمّا في تركيا فقد أقرَّت إحدى داعيات القومية والعلمانية(59) بأن الأتراك أعطوا للدولة حقوقها، أما الدولة فلم تقم بأداء حقوق الله لله أو للمسلمين(60)، بل بقيت هذه الحقوق أيضاً في يدها وتحت تصرّفها، تفرض على المسلمين المتديّنين مفهومها الخاص بها عن التديّن (كتحويل الأذان إلى اللغة التركية، وإجبار الأئمة قراءة معاني القرآن في الصلاة باللغة التركية.. إلخ)، وتحاول في الوقت نفسه إقناع الجيل بأنّ الدين خرافة.. ممّا أدّى إلى

---

(57) Davud Dursun. *Osmanli Devletinde Siyaset ve Din*, sy. 87.

(58) Ismet Bilgin: *Türkiyede Sağ ve Sol Akimlar ve Tatbikati, sy. 20.*

(59) هي المؤلّفة التركية خالدة أديب آديوار.

(60) Halide Edip Adivar. *Dictatorship and Reforms in Turkey*, Yale Review, 1929, p. 45.

تحوّل العلمانية في تركيا إلى معاداة للدين. فأصبح الالتزام بالإسلام رجعية وتعصّباً، واللادينية تقدّماً وتسامحاً[61].

أُعلِنت علمانية الدولة رسميّاً في العشرين من شوال عام 1340هـ/ 10 نيسان/إبريل 1928م، بعد أن قامت بتنفيذها العملي الذي سبق الإعلان عنها بمدة من الزمن. وذلك حين أعلنت إلغاء الخلافة الإسلامية في السادس والعشرين من رجب عام 1342هـ (3-3-1924م)، وأصدرت قانون توحيد التعليم، وقامت بإغلاق المدارس الدينية، ووكالة الأوقاف الشرعية (في التاريخ نفسه) وأصبح الدين بذلك تحت سيطرة الدولة وسلطتها.

وكان نفوذ الدين في أواخر عهد الدولة قد ضعف بعد أن مرَّ بمراحل تمهيدية سبقت المرحلة التي جرى فيها فصل الدين عن الدولة. وكانت أبرز هذه المراحل تلك التي أعقبت التنظيمات العثمانية (1255هـ/ 1839م و1272هـ/ 1856م)، واستطاعت الدول الغربية في مراحل متلاحقة التدخّلَ في شؤون الدولة العثمانية، تدخلاً مباشراً وادّعاء حقّ حماية الأقليّات، من خلال تلك المراسم السلطانية، وبعد مجيء المُبتعثين إلى الغرب، المتشبّعين بأفكاره وآرائه، الذين دخلوا في مختلف الدوائر الحكومية وبخاصة الحقل التعليمي، نظراً لحاجة الدولة الماسة إليهم وإلى تخصصاتهم العلمية. وبدأت في هذه الفترة فكرة الثنائية في التعليم[62] والفصل بين التخصصات العلمية، وبين التخصصات الدينية. ويُعتبر هذا الوضع الجديد بداية الصراع بين الاتجاهات السائدة والتيارات الوافدة، وبخاصة بين طلاب كليات الطب والعلوم وبين طلاب المدارس الشرعية.

وفي ذلك العهد كانت الصحف الغربية -والفرنسية منها بشكل خاصّ- تدخل إلى الدولة من طريق البريد الأجنبي الخاص المستند إلى الامتيازات الأجنبية والحقوق الدولية، البعيدة من مراقبة الدولة. وكانت هذه الصحف تمهّد للفصل بين الدِّين والدولة، وتنشر مقالات مطوّلة في هذا الصدد، مُشيّدةً

(61) Turan, Osman. *Ibid.*, sy. 20.

(62) Berkes. *Ibid*, sy. 202.

بالثورة الفرنسية التي كانت لدى الفرنسيين حدّاً فاصلاً بين الدولة والكنيسة. وكان للكتب الفرنسية -بلغتها التي كانت تُعدّ لغة ما كان يسمى الطبقة الراقية- في هذا العهد (عهد السلطان عبد الحميد الثاني) أثّر، في محاولة ملء الفراغ، بما تحمل من أنواع الثقافة الأجنبية في مختلف المجالات.

ويرى أحد الباحثين(63) أن أولى مراحل فصل الدين عن الدولة هي إصدار قانون الأراضي الصادر عام 1274هـ/ 1858م القاضي بتنظيم أمور الأراضي حسب القوانين في الدول الغربية المعاصرة له، وذلك على أساس من نظريات الحقوق المدنية الحديثة.

بعد هذه المرحلة التمهيدية التي نفذت فيها الأفكار التغريبية في هذا العهد إلى عقول ما يطلق عليه الفئة المثقفة المتنوِّرة وتمكَّنت منها، جاءت المرحلة التي ارتكزت فيها العلمانية على أسس ثابتة من طريق التعليم، وحاولت إقناع الجيل الجديد بضرورة ترك الدين، مُدَّعية (متابعة لأوروبا) أنَّه كان عائقاً أمام التقدّم التقني الغربي، واحتجَّت بأنّ الغرب لم يستطع أن يترقى في مدارج الحضارة إلّا بعد أن طرح الدين جانباً، وتمسَّك بأسباب العلم، وزعموا أنه ليس للمسلمين إذا أرادوا الوصول إلى مستوى الغرب، إلاّ السير في الطريق نفسه.

وكان إعلان الدستور عام 1326هـ/ 1908م وإسقاط السلطان عبد الحميد بعدها بمدة وجيزة، بمثابة قنبلة لتفجير تلك الأفكار في جَوٍّ من الفوضى الفكرية، والتمكّن من شرح مبادئها على صفحات الصحف والمجلاّت دون خوف من السلطات. بل إنّ الاتحاديين أظهروا ميولاً قوية نحو العلمانية وفتحوا المجال لتطبيقاتها العملية.

فقد طالب «جلال نوري» بإلغاء المحاكم الشرعية، لأنها «سبب من أسباب التدني ومانع من موانع الترقي»، فإن القضاة -حسب رأيه- لا يعرفون القوانين

---

(63) Ilber Ortayli. *Osmanli Develetinde Laiklik Hareketleri Uzerine* (Prof. Umit Doganay Anisina Armağan. ist. Unv. S.B.F.1982, sy. 505).

العصرية المطبّقة في الغرب. كما توسّع «ضياء كوك آلب»[64] في الأمر وطالب بفصل المشيخة والقضاء عن الدولة، لأن الأصول والقواعد القضائية -حسب رأيه- ناقصة ولا توفر الحاجات العصرية للمجتمع. ويؤدّي هذا النقص -عند أصحاب الدعاوى الذين يشكون من القضاء- إلى عدم المبالاة بأحكام الدين.[65] . وقد فُصلت المحاكم الشرعية عن المشيخة الإسلامية، وأُلحقت بدائرة العدلية عام 1335هـ/ 1917م، كما نُحّيَ القضاء الشرعي -من قبل- عن مجال قوانين المُلكية والتجارة، بحجّة قِدَمه وعدم مرونته، وعدم شموليته لمجالات الحياة التجارية والاقتصادية الحديثة.

كانت جهود العَلمنة كلها في عهد الدولة العثمانية موجَّهة نحو تكوين مؤسّسات، تشترك مع المؤسسات الإسلامية الرسمية، جنباً مع جنب، في تسيير الأمور في التخصصات التي تمارسها، وذلك تمهيداً لإعلان عَلْمَنَة الأنظمة الاجتماعية، وعَلْمَنة التكوين السياسي للدولة. وفي هذا دلالة على أن تبدّل الحياة الاجتماعية والتكوين الاقتصادي للدولة بعد التنظيمات، وظهور أصحاب القطاعات المالية في الوقت نفسه، لم يكن مصادفة بقدر ما كانا موجَّهين لعَلمنة تلك الأنظمة[66].

---

(64) ضياء كوك آلب (1876- 1924م) كاتب وعالم اجتماع. درس المراحل الأولى من تعليمه في مسقط رأسه «ديار بكر» وتعلم العربية والفارسية والفرنسية. سافر إلى إستانبول ودخل مدرسة البيطرة الداخلية، إلّا أنه لمّا كان مشاركاً في الأعمال التي قامت بها بعض الجمعيات السرية ضد سياسة السلطان عبد الحميد الثاني فقد اضطر إلى ترك المدرسة، فرجع إلى بلده وتوظف فيه، حتى أعلنت المشروطية الثانية، فأنشأ فرع الاتحاد والترقي في البلد، وشارك في اجتماع الحزب العام في (سلانيك). وبدأ بعد هذه الفترة في كتابة مقالات حماسية عن القومية التركية، وشارك في إصدار مجلات تدافع القومية التركية، وعُرِف من خلال تلك المقالات بمبادئ الطورانية، من مؤلفاته: **التتريك والإسلام والمعاصرة. العادات التركية. الطريق الصحيح. مبادئ التتريك. تاريخ التمدن التركي**. . . إلخ. انظر: Türkdogan. *Ibid.*؛ انظر: نوري، جلال. «حاجاتنا القانونية (حوائج قانونية مز)»، **مجلة اجتهاد العثمانية**، ع60 (4 نيسان 1329)، ص 1307-1309.

(65) انظر: آلب، ضياء كوك. «الدين والقضاء (ديانت وقضا)»، **مجلة إسلام العثمانية**، ع35، 2/ 760.

(66) Binnaz Sayari. *Türkiyede Dinin Denetim Islevi-Ank. Ünv. S.B.F. Dergisi, Cilt: 33, Sayi: 1-2 (Mart - Haziran 1078), sy. 173-185.*

وفي عهد الجمهورية قامت الدولة بمحاولة تصفية الاتجاه الديني من طريق التعليم، وذلك باستخدام وسائل الحسّ والمشاهدة. وكانت متأثرة في ذلك بقانون «أوغست كومت»(67) الذي يقسّم تاريخ الإنسانية إلى ثلاثة أطوار: 1) الطور اللاهوتي، 2) الطور الميتافيزيقي، 3) الطور الوضعي. فاعتبر بذلك أن هذا العصر هو العصر الأخير من تاريخ الإنسانية، لأن «العلم هو المرشد الحقيقي»(68) الذي يستند إلى استخدام العقل والحس والمشاهدة، واعتبار الغَيْب غير مسلَّم به، نظراً لغيابه عن العقل(69). وتشكل التعاليم الدينية -في نظر أصحاب هذا الاتجاه- تضادّاً مع فلسفة التقدم في النظام الاجتماعي وسدّاً أمامها. وكان أصحاب هذا الاتجاه يرون أن الدين ينبغي له أن يبقى قضية فردية داخلية، وألّا يُسمَح بمظاهره في النظام والمؤسسات الاجتماعية، لأن الدِّين -في زعمهم- لم يُنظِّم تنظيماً عصريّاً، يوفر حاجات الإنسان ويُشبع دوافعه المادية. ولذا فهو لا يستطيع الصمود أمام التنظيمات العصرية الجديدة. وعلى هذا، فلا حرج لديهم بالتدخل في أمور الدين والحدّ من نفوذه، حتى لا يطغى سُلطانُه مرّة أخرى(70). ويرى هؤلاء أيضاً -في محاولتهم تبرير موقف الدولة من الشدّة والقسوة على المتديّنين- أن ثَمّة تداخلاً في الإسلام بين الدين والدولة، وبناءً على ذلك فإن قيام الدولة بتنظيم شؤون الدين وتوجيهه

---

(67) أوغست كومت Auguste Comte (1798-1857م) مؤسس الوضعية والمؤسس الحديث لعلم الاجتماع. ولد في فرنسا من أسرة ملكية وكاثوليكية. تعلم في كلية الهندسة، إلّا أنه فُصل بعد مدة من الزمن بسبب حركة احتجاج قام بها مع الطلاب ضد أحد المدرّسين. فعاش عيشاً ضنكاً. وفي سنة 1826م صار يلقي محاضرات في كلية الهندسة، يعرض فيها مذهبه الوضعيّ. إلّا أنه توقف عن إلقاء محاضراته عدة أشهر بسبب انهيار عقلي أصابه. غير أنه استأنفها بعد إبلاله من هذه النوبة، وتتركز أهم آراء كومت على قانون الأطوار الثلاثة، وعلى الفلسفة الوضعية. وإصلاح المجتمع والسياسة الوضعية.. من أهم مؤلفاته: **محاضرات في الفلسفة الوضعية**، **التقويم الوضعي**. **الوضعية على طريقة السؤال والجواب**. **المذهب الذاتي**. . .، إلخ. انظر بالتفصيل: بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**، مرجع سابق، 2/ 311 وما بعدها.

(68) هذا قول مأثور عن آتاتورك.

(69) Köker. *Ibid.*, sy. 88.

(70) Necat Erder. *Din Meselesi. Forum Dergisi*, Sayi: 52, Cilt: 5 (15 Mayis 1956), sy. 10.

في مجتمع، سيطر عليه الدين الإسلامي، يعتبر أمراً ضرورياً لتحقيق مبدأ العلمانية. ولا مانع بعد ذلك من العمل على تغيير أفكار الناس الذين يرون تلاحم الدين مع الدولة والارتباط الوثيق فيما بينهما، وتلك هي المرحلة التي تحقق فيها العلمانية غايتها القصوى. ولا بأس -أخذاً بسياسة المرحلية- أن لا يُواجَهَ الناس مباشرة بالمبادرة الرسمية لفصل الدين عن الدولة، بل الاكتفاء -مبدئيّاً- بمراقبة فعاليات الدين وتوجيهه، ومحاولة تغيير تطبيقاته العملية(71).

ونادى فريق ثانٍ من العَلمانيين -محاولة منهم في إقناع المسلمين بأفكارهم- بفكرة عدم المنافاة بين العلمانية والإسلام، لأن أحكام الإسلام العملية تتغير بتغيّر الزمان. والعلاقة بين الدين والدولة لا تدخل في الأحكام الاعتقادية وإنما هي من الأحكام العملية، لذلك فلا يلزم في العصر الحاضر -في رأيهم- الجمعُ بين الدين والدولة، لتبدّل الزمان والظروف والأوضاع(72).

ويرى فريق ثالث منهم أن النبي ﷺ ما أُرسِل إلّا لتعليم الدين فقط، لأنه لم يكن يعرف من الأمور الدنيوية أكثر من الناس العاديين، وقد اعترف -حسب رأي هذا الاتجاه- بهذه الحقيقة فقال: (أنتم أعلم بأمور دنياكم)، ويدلّ على ذلك -حسب زعم أصحاب هذا الاتجاه- أن ابن خلدون، مع استعماله الآيات والأحاديث كثيراً كعادة علماء المسلمين، قد فرَّق بين الدين والدولة في كتابه(73).

وهذا الكلام من هذا الفريق الثالث خاصّة، فيه تجنٍّ على الإسلام، وسوء أدب في الكلام على رسول الله. ولسوف يأتي تقويم آراء أصحاب هذا الاتجاه في موضعه من هذا الكتاب إن شاء الله.

أمّا إخراج مادّة الدين من المقرَّرات الدراسية في جميع المراحل التعليمية بتركيا، ومنع تعليم الدين في المدارس الرسمية، فكانت الحكومة تزعم أن

---

(71) Köker. *Ibid.*, sy. 87.

(72) Amiran Kurtkan. *Sosyolojik Açiden Tasavvuf ve Laiklik*, sy. 107.

(73) Muallim Cevdet. *Mektep ve Medrese, sy. 144.*

نقلاً عن: Zeki Velidi Toğan

ذلك الإجراء تقليد لأمريكا التي عانت من مآسي الدِّين الشيءَ الكثير. ويُعدّ ذلك من موجبات الديمقراطية[74]، كما زعمت الحكومة، كذلك، أن المدارس الأميرية في فرنسا ليس فيها تعليم ديني، وأنهم بصنيعهم هذا إنّما يقتدون بفرنسا. ولكنهم يتجاهلون أن المدارس الخاصة والمدارس العائدة للرهبان والأساقفة والجمعيات الدينية في فرنسا أكثر من أن تحصى[75]. بل إنّ الأمر يتجاوز ذلك، فلم تزل الدولة في الغرب ترعى النصرانية بوصفها ديناً، وذلك بالإسهام في مساعدة التعليم الديني، وفي عدم اتخاذ أيّ إجراء يحدّ من انتشار هذا التعليم في المدارس الخاصة. وتقوم الدولة بجباية الضرائب الكنسية من طريق أجهزتها الإدارية. وها هي المدارس التنصيرية في العالم الإسلامي تلقى الدعم والحماية والتشجيع من الحكومات التي أنشأت تلك المدارس. لذلك، فإن هدف العلمانية في الغرب هو فصل الدولة عن الكنيسة، حتى لا يحدث صدام بينهما، وليس هو محاولة لإقصاء قيمها الدينية عن سلوك الناس[76]، كما يريد العَلْمانيّون في البلاد الإسلامية.

ولعلّ ما سبق ذكره يوضّح أن السبب في فرض القوانين المخالفة للدين، واتخاذ قرارات ضدَّ الدين وأهله -حتى قبل إعلان العلمانية رسمياً- إنّما كان من اعتبار الدين فكراً معادياً ينبغي القضاء عليه. لذلك فقد ركزت الانقلابات الجديدة على تغيير قيم المجتمع الدينية، بغية التخلّي عنها كلّيّاً فيما بعد، وبذلك لا يبقى للدين أثر. وقاموا لتحقيق ما يقصدون إليه بمحاولة ربط حاضر الترك بماضيهم السحيق، وأنشأوا لهذا السبب (مجمع التاريخ التركي) (1350هـ/ 1931م) و(مجمع اللغة التركية) (1351هـ/ 1932م)، واعتُبر أن أصل الحضارة الغربية إنما يرجع إلى أتراك آسيا الوسطى. وعلى هذا فإنّهم إن اتبعوها فلا يُعتبر ذلك منهم تقليداً للغرب، وإنما هو رجوع إلى الأصل[77].

---

(74) Amerika Demokrasisinde Din ve Devlet Ayriliği. Forum Dergisi. Cilt: 5, Sayi: 51 (1 Mayis 1956), sy. 11-12.

(75) أرسلان، شكيب (الأمير). **حاضر العالم الإسلامي**، 3/ 353.

(76) الكيلاني، إسماعيل. **فصل الدين عن الدولة**، ص 217.

(77) Sayari, Binnaz. *Ibid.*, sy. 173-185.

كما بُدّلت بعبارة «دين الدولة هو الإسلام» عبارة أخرى هي «العلمانية». وقد جاء في بعض الكتب التي طبعتها الحكومة: «قرَّرت تركيا طرح جميع أحكام الدين وآثاره والحضارة الإسلامية، بغية الالتحاق بالحضارة الغربية»(78). وقد أكّد التنفيذ العملي الذي قامت به الحكومة معاداتها للدين صراحة. فكان إلغاء الخلافة الإسلامية، وقانون توحيد التعليم الذي أدّى إلى إغلاق المدارس الشرعية وتبديل الساعة، والتقويم الإفرنجي (الميلادي) وقبول القوانين الغربية المدنية والتجارية والأحوال الشخصية واستبدال الحروف اللاتينية بالعربية، وغيرها من الإجراءات التي جرت بين عامي 1342هـ/ 1924م و1346هـ/ 1928م، وكانت كلّها تركّز على الدين أو ما كانت لها به أيّ صلة(79). وقد أكّد مصطفى كمال أتاتورك حرصه على محو النفوذ الديني من شؤون الحياة كاملاً، بقوله: إنه ليس لتركيا الجديدة علاقة بالدين، وإن ذِكْر الدين الإسلامي في الدستور التركي (عام 1342هـ/ 1924م) -إثر إلغاء الخلافة- لم يكن إلّا مجاراة للأفكار القديمة البالية، ولكن ذلك مقضي عليه بالزوال(80).

وقد شجّعت هذه الإجراءات القاسية ضدَّ الدين وأهله عدداً من المؤلفين والكُتاب على الكتابة عن الدين الإسلامي، تزلّفاً إلى السلطات الحكومية. فقد كتب أحمد رفيق(81) في 10/ 3/ 1348هـ (15/ 8/ 1929م) بجريدة (أويانش) Uyanis يقول: «نزَّلْنا الإلهَ [تعالى الله عن قولهم علوّاً كبيراً!] مع السلطان عن

---

(78) Köker. *Ibid.*, sy. 12.

(79) D. Mehmet Doğan. *Halka Karsi Demokrasi*, sy. 137.

(80) الخطيب، محب الدين. «أنقرة والدين الإسلامي»، **مجلة الفتح**، ع 68 (2 جمادى الأولى 1346هـ): 2/ 280-283.

(81) أحمد رفيق Ahmet Refik Sevengil (1903-1970م) كاتب مسرحي، كان تعليمه خاصّاً. درَّس في المدارس الأجنبية بإستانبول، وانتُخب نائباً في البرلمان التركي عن ولاية (توقات) عام 1943م، ثم عمل في الإدارة العامة للصحافة والإعلام، وكان عضواً في بعض الهيئات الإعلامية الحكومية.. من مؤلفاته: **العُراة. الجوع. طريق القرية. المسرحية التركية في العهود القريبة. تاريخ المسرح التركي...**، إلخ. انظر: Isik. *Ibid.*, sy. 381.

الكرسي، لأن المصانع هي معابدنا». وجاهر «توفيق فكرت» بكفره حين أعلن عدم اعتقاده بالجنّ والشياطين والغيبيات، وأعلن إيمانه بالإنسان وقيمة العلم فقط. ونظم عام 1346هـ/ 1928م على غرار أشعاره الإلحادية بعض المقطوعات الشعرية، وطلب من الدولة أن تتخذها شعاراً لها. منها: «أؤمن بمصطفى كمال مثالَ الشجاعة، وبأنه الذي أوجد مستقبل الوطن من العدم، وبجيشه الباسل وقوانينه العالية وأمّهات المجاهدين، كما أؤمن بعدم وجود يوم الآخرة لتركيا»[82].

وقد جاء في الكتب الدراسية المقرَّرة التي قامت بإعدادها رئاسة الشؤون الدينية عام(1349هـ/ 1930م): أن المرء المسلم يُعَدّ طيّباً إذا قام بحبّ وطنه وانْقادَ لقوانين الدولة واستسلم لقيادة المسؤولين المتقدّمين بالأمر، والقيام بتعلّم التقنية الحديثة ما وَسِعَه جُهدُه[83]. وأعلن «شكري قايا» -وزير الداخلية- في(26-8-1353هـ/ 3-12-1934م) موقفَ الدولة تجاهَ الدِّين بقوله: «إن الأديان مؤسسات أنهت أعمالَها وانتهت وظائفها، ولا تلقى العضوية والحيوية من جديد. وكان يَقصد بذلك الإسلام، لأن الحرّية الدينية، للأقليات غير الإسلامية، كانت تحت ضمانة الدول الغربية في معاهدة لوزان[84]، مما ساعد الإرساليات النصرانية على تنصير كلّ من يصغي لهم وعلى تعليم مَن يرغب في تعاليمهم. فيحق لأيّ تركي دخول أيّة ديانة، والقيام بالعبادة التي تروقه بحرّية تامة وعلى رؤوس الأشهاد. ومن حقّه أيضاً رفض قبول أيّة ديانة وإعلان نفوره منها جهاراً، ما دام الإيمان الجديد الذي يختاره لا يكون مصوَّباً إلى هدم أركان حكومة الجمهورية[85].

وقد ظهر نفور الحكومة من الدين ومعاداتها له، أكثر من ذي قبل، عندما

---

(82) Kabakli. *Ibid.*, sy. 214-215.

(83) Polat. *Ibid.*, sy. 30. نقلاً عن: Dumont. *Islam as a Factor of Change and Revival Modern Turkey*, p. 3.

(84) Gerger. M. Emin. *Ibid.*, sy. 196. نقلاً عن: Ceride. Cilt: 24, sy. 77.

(85) انظر: شاكر، محمّد. «مقارنة بين زعيم وزعيمة»، **مجلة الفتح**، ع 69 (9/ 5/ 1346هـ/ 3 نوفمبر 1927م): 2/ 300.

قامت بإعدام عدد من علماء الدين، وأصدرت بحقهم قانون الخيانة الوطنية، ذلك القانون الذي جرى بموجبه إعدام «الشيخ سعيد بيران» وستة وأربعين عالماً من أصحابه، بحجة قيامهم بحركة مقاومة كردية يدعمها الإنكليز، في حين أن حركتهم كانت -في حقيقتها- حركة إسلامية ضد العلمانية. كما أُعدم كثيرون غيرهم وسُجِن وعُذّب آخرون في محاكم الاستقلال التي أنشئت لتصفية خصوم العلمانية.

ولقد ظهرت حوادث ضد العلمانية بعد حركة الشيخ سعيد في كل من مَنَمَنْ Menemen وسيواس Sivas ومرعش Maras وكيرَسون Giresun وغيرها، إلا أنها أُخمدت وتعرّض القائمون بها للتعذيب والضرب والتنكيل. وقد جرى كلّ ذلك باسم «العلمانية» أي فصل الدين عن الدولة، هذا الشعار الذي أصبح لدى السلطات العلمانية أقدس من الدين[86].

ويقتضي التقويم الموضوعي لكثير من هذه الأحداث العاصفة التي قامت بها السلطات العلمانية ضد الإسلام ومبادئه وأحكامه، أن يذكر هنا أن مجاراة المسلمين للسلطات، وعدم مقاومتها والتصدي لها، جعلها تمضي في خططها، تلك مدّعية أنها إنما تهدف إلى القضاء على نَيْر النفوذ الأجنبي في تركيا.

وقد تمثّلت هذه المجاراة بقيام من ينتسب إلى زمرة العلماء، بتأييد ما قامت به الحكومة في هذا المجال من إلغاء السلطنة عام (1340هـ/ 1922م)، أو إلغاء الخلافة بعده بسنتين، ثم إعلان علمانية الدولة بعدهما بأربع سنوات ومناقشة المعارضين لها، والإتيان بأدلة مزيَّفة من التاريخ الإسلامي، وإلقاء خطابات مطوّلة في مجلس الشعب التركي -الذي خلا بعد إنشاء الجمهورية من العلماء الملتزمين في الانتخابات الثانية، وكان ذلك مقصوداً بسبب تزوير الانتخابات أو تصفية العلماء- وإنشاء محاكم الاستقلال التي أودت بحياة كثير من العلماء. ويرى بعض الباحثين أن فصل الدين عن الدولة في تركيا كان

---

(86) Turan, Osman. *Ibid.*, sy. 84.

النهاية المنطقية لعملية بدأت قبل انهيار الدولة العثمانية[87]. ولذلك نماذج بارزة. منها:

ما نادى به «محمد علي عيني» - الذي كان يُعتبر من علماء الدين- عن ضرورة إلغاء الخلافة وفصل الدين عن الدولة، وما قام به كذلك مبعوث إزمير «سيّد بك» من الدفاع عن فكرة إلغاء الخلافة، وإلقائه محاضرة في مجلس الشعب استغرقت ثلاث ساعات، يشرح خلالها أهمية فصل الدين عن الحكم ويردّ على الأسئلة. ومع أن إجاباته لم تكن مقنِعة في هذا الصدد، إلاّ أن نسبته إلى علماء الدين، وتأليفاته الإسلامية وبخاصّة الفقهية[88] -إضافة إلى خلوّ المجلس من العلماء الملتزمين- كل ذلك أدّى إلى إلغاء الخلافة بشكل شبه إجماعي، ما أضفى على ذلك القرار طابع الشرعية الدستورية والحرية الديمقراطية.

وبذلك القرار الذي صدر لأوّل مرة، في تاريخ الإسلام والمسلمين، سقطت الخلافة التي كانت رمزاً للوحدة الإسلامية وتبعثرت حلقاتها بعد أن كانت متصلة خلال ثلاثة عشر قرناً ونصف، وحين كانت الدولة القائمة باسْم الخلافة ترعى شؤون المسلمين وتُشعرهم بعزّة الإسلام والغيرة عليه، معتزّين بالانتساب إليه، وبخاصة أولئك الواقعين آنذاك تحت الاستعمار في الهند وغيرها، وأولئك الذين يعيشون بوصفهم أقليّات مسلمة في دول غير مسلمة مثل مسلمي الصين وغيرهم من الأقليات المسلمة في العالم.

وكان لسقوط الخلافة صدى قويّ بين المسلمين في الهند وأفغانستان ومصر وغيرها من البلاد الإسلامية، بل لقد دفع الغضب ببعض مسلمي الهند إلى الاتصال بالأفغانيين الساخطين على بريطانيا وحثّهم على غزو بلادهم.. وتوالت احتجاجات المسلمين في أنحاء العالم الإسلامي على ما قامت به الحكومة التركية من إلغاء الخلافة[89].

---

(87) انظر: مصطفى، أحمد عبد الرحيم. **حركة التجديد الديني في العالم العربي الحديث**، مرجع سابق، ص 82.

(88) حول مؤلفاته في هذا الصدد انظر: Ismail Kara. ibid: 1/177-178.

(89) انظر: النجار، حسين. **السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953م، 1/ 292.

لقد ظلّت العلمانية أساساً من أسس الحكم في تركيا، بالرغم من أن القائمين على شؤون الدولة لم يفهموا من مقصود العلمانية(90) إلاّ المعاداة للدين الإسلامي. فقد كانت -وما زالت- أداة لضرب الدين وأهله. يدافع الشيوعيّون عنها دفاعاً شديداً، فهي وسيلتهم لنشر الشيوعية في تركيا، ومطيّتهم للوصول إلى أهدافهم الهدّامة(91). أمّا القوميون فهم يظهرون تفانيهم في سبيل حفظ النظام، الذي فرضته العلمانية، وكوَّنت لهم على أساس منهم دولتهم القومية. ويقدّم المتغرّبون ولاءهم وخضوعهم للنظام، لِمَا أتاحَ لهم من الاتصال بالعالم الغربي، والفخر بالانتساب إليه والبراءة من الإسلام. إن كل تلك الاتجاهات ترى أنها مسؤولة عن الدفاع عن نظام الدولة، وعدم تبديل مفهوم العلمانية الذي تبنّته الدولة. ولهذا فقد أجمعت القُوَى السياسية -التي أدارت الحكم في تركيا- على ألّا يُسمَح للدين بأيّ نفوذ، لأنه اعتُبر -في نظرهم- خطراً على الانقلابات الجديدة(92). ولهذا السبب، أيضاً، ظلّ تعريف مصطلح «العَلْمانية» بصيغته العامة التي تقول بفصل الدِّين عن الدولة، وذلك حتى يستطيع الجهاز الإداري في الدولة تفسيرها وتوجيهها حسب ما يراه في مصلحته، بحجّة الفصل بينهما. فقد مُنع الأذان باللغة العربية عام (1368هـ/ 1949م) استناداً إلى العلمانية، وأُلغي المنع بعد العام (1369هـ/ 1950م) أيضاً مستنداً إلى العلمانية كذلك(93)، ممّا يظهر بجلاء جعل العلمانية أداةً للحكم على الناس، لا مبدأ يُحتكَمُ إليه في حالة النزاع، مع أن المسلم لا يرضى بها في الحالتين، نظراً لكون الإسلام قادراً على تنظيم شؤون الحياة ومشتملاً على جميع الجوانب، إضافة إلى كونه رسالة ربّانية خاتمة.

وإذا كانت الدولة تدّعي أنها علمانية، فينبغي لها القيام بالفصل بين المجالين، تاركة أمر الدين دون أيّ تدخّل في شؤونه وتوجيهه(94). كما يجب

---

(90) انظر: بيراند، محمّد علي. **العلمانية تعارض الشريعة** Gerger. ibid. sy-153.

(91) Fahir Armaoğlu. *T.C.ni Yikmaya Matuf Siyasi ve Ideolojik Oyunlar*. sy. 15.

(92) Sayari, Binnaz. sy. 173-185.

(93) انظر: ديلي باق، عبد الرحمن. **العلمانية في تركيا**، Gerger. sy. 295.

(94) Baskin Oran. *Devlet Dinden Elini Çekmeli*. Panorama Dergisi. (2 Nisan 1989).

عليها تعديل القرار (429) الصادر في السابع والعشرين من رجب عام 1342هـ (3/ 3/ 1924م) القاضي بإلغاء الوكالة الشرعية والأوقاف، وأن تصبح رئاسة الشؤون الدينية التي حلّت محل الوكالة الشرعية مستقلّة، وأن تظل الأوقاف الإسلامية مخصصة لأهدافها المنشأة لأجلها[95].

أمّا فيما يخص آثار العلمانية في تركيا بشكل مفصَّل فسوف يأتي الحديث عنه في موضعه من الباب الثالث، إن شاء الله.

ثانياً: تيّار الاستشراق

الاستشراق والتُّركيات:

يعالج هذا المبحث مدى اهتمام الاستشراق[96] بتركيا وما يتعلق بها من ثقافة وتاريخ وجغرافيا وحضارة. علماً أن موضوع الاستشراق التركي وربطه بالقومية التركية وبالحفريات القائمة في مختلف أنحاء الأناضول يُعدّ جديداً لم تسبق دراسته بهذه الصفة الخاصة.

---

(95) Basgil. sy. 192.

(96) لم ترِد كلمة الاستشراق في معاجم اللغة العربية القديمة. فهذه الكلمة مترجمة عن كلمة Orientalism اللاتينية، وهي مشتقة من كلمة Orient التي تعني الشرق. فيقال أشرقت الشمس شرقاً وشروقاً إذا طَلَعت (انظر، الزاوي، الطاهر أحمد. **ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير**، ط2، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، (د. ت). مادة شرق: 2/ 702). واستَشرَقَ أدخلَ نفسَه في أهل الشرق وصار منهم. وهي اصطلاحاً: طلب علوم أهل الشرق ولغاتهم. ويوصف بذلك لمن يُعنى بذلك من علماء الإفرنجة (رضا، أحمد. **معجم متن اللغة**، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1378هـ، 3/ 310، فالمستشرق اسم واسع يشمل طوائف متعددة، تعمل في ميادين الدراسات الشرقية المختلفة، وتدرس العلوم والآداب الخاصة بالهند والفرس والعرب وغيرهم من أمم الشرق. وكان اسم المستشرق يطلق على عضو الكنيسة الشرقية، إلا أنه تحوّل في القرن السابع عشر الميلادي إلى معرفة دراسة الشرق. (انظر: الكباشي، الجيلي محمد يوسف **المستشرق نيكلسون ومفترياته على الإسلام**، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة (رسالة دكتوراه)، 1406هـ، ص21).

ويمكننا تقسيم الأعمال التي قام بها الاستشراق في مجال التركيات بشكل مركّز ثلاثة أقسام:

1. تأليف الكتب الخاصة بتركيا والأتراك.
2. التشجيع على الحفريات والاكتشافات الأثرية والقيام برحلات استكشافية.
3. التدريس في الجامعات التركية.

1. تأليف الكتب الخاصة بتركيا والأتراك:

بدأ الأوروبيّون يُعنون بالدراسات التركية في القرن السابع عشر، حيث صدر كتاب «صرف اللغة التركية» Ru Dimenta Grammatices Linguae Turcicae لمؤلفه «دو ريور» Du Ryer، وفي عام 1039هـ/ 1630م صدرت دراسة بعنوان «المكتبة الشرقية» Bibliotheque Orientale لـ «هربلو» Herbelot[97]. وكان هذا المستشرق قد كتب هذه الموسوعة في الغرب دون أن يزور الشرق[98]، مثل كثير من أمثاله الذين كتبوا عن الشرق دون تحمّل مشقة الرحلة إليه[99].

وقد ظهر اهتمام بالغ بالدراسات العثمانية في الأدب الفرنسي ما بين عامي

(97) هربلو (1625-1695م) ولد في باريس وتعلم اللغات السامية في جامعاتها، ثم ارتحل إلى روما حيث تردد على جامعتها ومطبعتها الشرقيتين. واتصل بالغراندوق فرديناند الثالث التوسكاني، الذي عرف مستشرقاً نابغاً فأهدى إليه مجموعة مخطوطات عربية. ولعلوّ كعبه في العربية استقدمه «فوكه» وزير مالية فرنسا إلى ديوانه فلما اعتزل عُيّن أمين سرّ ومترجماً للغات الشرقية في البلاط. ورعاه الوزير «كولبر» ورتب لهالملك لويس الرابع عشر رزقاً، وولاه كرسي السريانية في معهد فرنسا. وقد اقتنى للمكتبة الوطنية في باريس مجموعة مخطوطات نفيسة عربية وفارسية وتركية. من مؤلفاته: **المكتبة الشرقية**، وهو دائرة معارف في بضعة مجلدات. إلا أن قلة المصادر في عصره وعجز الفرد عن إنشاء دائرة معارف وحده، أوقعاه في بعض أخطاء وضلالات ونواقص. انظر: العقيقي، نجيب. **المستشرقون**، 1/ 173.

(98) Bartold. *Ibid.*, sy. 75.

(99) حول أسماء ومحتويات الكتب التي نُشرت في القرن الثامن عشر الميلادي، المُستلهَمة من قصص «ألف ليلة وليلة» وغيرها من القصص التي تصوّر حياة الناس في الشرق بالبذخ والفجور والقصص الأسطورية الماجنة. انظر: Parla. *Ibid.*, sy. 22.

(1080هـ/ 1670م و1091هـ/ 1680م). وقام بالرحلة إلى الأناضول بعد هذه المرحلة كل من: ف. بارنر Fr. Barnier وج.ب. تاورنر J.B. Tavernier وثفنوت Thevenot وشاردن Chardin ودارفكس d'Arvieux ولوكاس Lucas ونشروا رحلاتهم(100).

وقد عُرف كتاب «هربلو» السابق الذكر الذي صدرت منه الطبعة الأخيرة في 1195هـ/ 1781م في أربعة مجلدات(101)، بأنه موسوعة لا بدّ منها لمن يريد التعرف على الشرق أو الإلمام بخصائصه.

وكان من أشهر ما كتب أيضاً في هذه الفترة كتاب «التاريخ العام للهنغاريين والترك والمغول والتتار» للمؤلف الفرنسي «دو جين»(102) (1170-1172هـ/ 1756 - 1758م)(103).

وقد أدى «آرثر ليملي ديفيدس»(104) دوراً بارزاً بعد تأليف كتابه «صرف اللغة التركية» Grammar of the Turkish Language (في 1248هـ/ 1832م) بفترة، حيث شجّع الأتراك على التمسك بالقومية التركية وأظهر مزايا اللغة التركية في هذا الكتاب(105)، وكان له دور عظيم في التأثير في المفكرين الأتراك، حيث

---

(100) انظر: ص18-19.

(101) Cemil Meric. *Isik doğudan gelir*, sy. 83.

(102) دو جين Guignes, de (1721-1800م) من أعضاء معهد فرنسا والمعنيين بتدريس اللغة السريانية. في سنة 1787م أمر لويس السادس عشر بتأليف جمعية من العلماء لنشر كنوز مخطوطات مكتبة باريس الشرقية، فوُلّيَ رآستها. آثاره: **تاريخ التتار والمغول والترك**، نقلاً عن مؤلفين عرب، في خمسة مجلدات (باريس 1756-1758م). وعاون على نشر قسم من كتاب **مروج الذهب** (1787م). العقيقي، نجيب **المستشرقون**، 1/ 175.

(103) انظر: سليمان، أحمد سعيد. **التيارات القومية والدينية في تركيا المعاصرة**، القاهرة: دارالمعرفة، 1961م، ص23.

(104) آرثر ليملي ديفيدس Arthur Lumley Davids مستشرق بريطاني يهودي. وهو مؤلف كتاب **العلم النافع في تحصيل صرف ونحو تركي**. وإن دل العنوان على أن هذا الكتاب في الصرف واللغة التركيّيْن ونحوها، إلا أن المؤلف قد أعدّ مقدمة طويلة للكتاب في وصف التاريخ والحضارة التركية. انظر: أوغلو، يوسف آق جوراه. **توركجيليك (التريك) تورك يلي 1928م**، إستانبول: تورك أوجاقلري مركز هيتي، 1982م، ص310.

(105) انظر: Lewise. *Ibid.*, sy. 344.

أظهر في هذا الكتاب بعض الجوانب عن تاريخ التمدّن التركي ما قبل البعثة المحمدية الشريفة(106)، وأكد ضرورة الرجوع إلى معرفة التاريخ التركي القديم وبيان مفاخر هذا الشعب في التاريخ والحضارة(107).

كما استطاع «ليون كوهين»(108) الذي استخدم لنفسه اسماً مستعاراً هو «تكين آلب» Tekin Alp الالتقاء بأعضاء «تركيا الفتاة» المنفيّين في فرنسا ما بعد الستينيات من القرن التاسع عشر، وعقد معهم صداقات(109) وأهدى إليهم كتابه الذي ألفه عام(1286هـ/ 1869م) بعنوان: مدخل لتاريخ آسيا Introduction L'histoire de l'Asie» والذي تُرجم عام 1316هـ/ 1899م إلى اللغة التركية. وقد بيّن فيه دور القبائل التركية في آسيا الوسطى، واهتمّ بمزايا الأتراك وإظهار أمجادهم، وأصبح مصدراً فكريّاً للقوميين الأتراك فيما بعد. وقد ركّز «ليون كوهين» -وهو يهودي الأصل-(110) على التاريخ التركي القديم، ومحاولة تجريد الشعب التركي من الإسلام، واعتباره حَدَثاً طارئاً في حياتهم.

وقد ذكر أقطاب القومية التركية أن الفضل الكبير في نشر الفكر القومي بين متعلمي الأتراك يرجع إلى ليون كوهين بالدرجة الأولى(111)، كما اعترف

---

(106) Ziya Gökalp. *Türkçülügün Esaslari*, sy. 2.

(107) Lewise, sy. 345.

(108) ليون كوهين (1841-1900م) Leon Cohen كاتب ومؤرخ فرنسيّ يهوديّ. بدأ حياته العلمية بنشر مقالات في بعض المجالات الشهيرة. شارك في الحرب البروسية الفرنسية عام 1870م Prusya-Fransiz. عُيّن مديراً لمكتبة مازارين Mazarine، ثم أرسل في أعوام 1878، 1880، 1881م إلى الدول الشرقية في رحلات البحث العلمي. فأجرى بحوثاً شاملة على اللغة والأدب التركي المغولي، وشارك في مؤتمرات استشراقية. أكثر بحوثه في اللغة والأدب التركي، وبخاصة ما يتعلق بلهجات أتراك آسيا الوسطى، وله مؤلفات كثيرة في هذا الصدد. انظر: Meydan Larosse. *Ibid.*, 2/730 وقد ذكر في كتبه أن الذين نقلوا الحضارة إلى أوروبا هم الأتراك، وأن الشعب التركي عنصر عريق على وجه الأرض. انظر:

Çetin Yetkin. *Türkiyenin Devlet Yasaminda Yahudiler*, sy. 228-229.

(109) انظر المرجع السابق. ص345.

(110) Öke, sy. 151.

(111) Ezel Erverdi. *Türk Milliyetçiligi ve Batililasma*, sy. 58-59.

غيرهم مثل «علي سعاوي» بتأثير الكاتب الفرنسي «كوبينو»[112] فيه، في التمسك بالرأي القومي التركي، من خلال تأكيده تفوّق العنصر التركي[113].

وكان (قسطنطين بورزسكي) Kostantin Borzecki[114]، الذي سمّى نفسه (مصطفى جلال الدين باشا) قد نشر كتاباً بالفرنسية سنة 1286هـ/ 1869م سمّاه «أتراك الأمس وأتراك اليوم»، أكد فيه دور الأتراك الإيجابي الفعّال في التاريخ[115]، كما ركّز على ذكر مزايا الشعب التركي وقوّته، وأنه صاحب حضارة عظيمة قبل الدخول في الإسلام[116].

وقام المستشرق «موئيز كوهين»[117] بالتشجيع على القومية التركية في

---

(112) جوزيف آرثر كوبنو Gobineau, Joseph Arthur (1816-1882م) كاتب ودبلوماسي فرنسي، شغل منصب القنصل لبلاده في دول عدة. له مؤلفات ورحلات.. اشتهر بكتابه **لا مساواة الأعراق**، ادّعى فيه عدم مساواة الأجناس البشرية، وأرقى الأجناس في نظره هم الآريّون. حول نظرياته بالتفصيل انظر: Meydan Larosse. 5/209-210.

(113) Ülken. *Ibid.*, sy. 81.

(114) قسطنطين بورزسكي (1826-1876م) من مواليد «قله جوف Kleszow» من أعمال (بولونيا). دراسته كانت دراسة دينية. اضطر إلى ترك بلده والالتجاء إلى الدولة العثمانية بسبب مشاركته عام 1848م في احتلال ضد الحكومة في بلاده. وقد منحته الدولة العثمانية رتبة نقيب أركان حرب، نظراً لمعرفته بالأمور العسكرية. فأعلن إسلامه وتزوج من بنت أحد أركان الجيش. توفي عام 1876م في معركة «قاراداغ» بسبب إصابته في بطنه.

Akcuraoğlu, Türkçülük. *Ibid.*, ss. 307-308.

وقد ادعى في كتابه **الأتراك قديماً وحديثاً** أن أصول أقوام موغلة في التاريخ تركية، وهو جدّ الشاعر «ناظم حكمت»، انظر: Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye ans: 2/350.

(115) انظر: لويس. **الغرب والشرق الأوسط**، مرجع سابق، ص127.

(116) Ülken. *Ibid.*, sy. 304.

(117) موئيز كوهين Moiz Cohen (1883-1961م) الذي استخدم لنفسه اسماً مستعاراً هو مونيس تكين آلب. من مواليد سرز Serez خرّيج مدرسة آليانز اليهودية ومكتبة حقوق. بدأ بالكتابة الصحفية عام 1906م في جريدة **يني عصر**، وبين عامي 1910م و1937م أوقف نفسه للدراسات التي تبحث عن القومية التركية والعنصر التركي في التاريخ والحضارة على أسس علمية -على حد قوله-، ونشرها باللغة التركية واللغات الأجنبية. وبعد إعلان الجمهورية أصبح من المدافعين بقوة عن الكمالية وجعلها أيديولوجيا، والتعريف بها. انتُخب عضواً في مجلس بلدية إستانبول (1945-1950م)، وعضواً في مجمع اللغة =

الصحف والمجلات، وكتب في مزايا القوم، وكان من أكثر من تحرّك في مجال العمل القومي التركي، لكنه -بخلاف غيره من المستشرقين- لم يستعمل أسلوب اللف والمُراوغة في إبعاد الأتراك عن الإسلام، بل قام بانتقاد الإسلام علناً، وذلك واضح من خلال كتاباته في القومية التركية، فقد أطلق على الإسلام في كتبه ومقالاته أسماء «قانون الصحراء» و«القوة السوداء» و«الأسارة العظمى»، وذكر مزايا العلمانية(118).

ومن خلال ما سبق ذكره، نصل إلى نتيجة تؤكد أن المستشرقين بعامة واليهود منهم بخاصة قد كان لهم تأثير كبير في إرساء القومية التركية في الدولة العثمانية، وتصدّروا للكتابة عن أصول القومية الطورانية. وكانوا يُسمّون أنفسَهم بأسماء إسلامية لترويج دعواتهم. كما أنهم عملوا في مختلف جمعيات القومية التركية علناً، مثل جمعية تركيا الفتاة والموقد التركي وجمعية الاتحاد والترقي، وكانوا العقل المدبّر لنشاط الفكر القومي التركي. ولم يُخفِ الغربُ -ممثلاً في الاستشراق- في عهد الجمهورية فرَحه وسروره بما وقع، من إبعاد الأتراك عن الانتماء إلى الإسلام والارتباط به عقيدةً وثقافةً وتاريخاً، ومن إلغاء الخلافة الإسلامية واتخاذ الإجراءات الكثيرة المنافية لها. وقام عدد من المستشرقين في أوروبّا وأمريكا بامتداح من سَمّوهم المصلحين في تركيا، وكتبوا فيهم كتباً ومقالات مطوّلة، مجّدوا فيها الانقلابات الجديدة في تركيا والابتعاد عن الإسلام، وشبهوا آتاتورك بـ «مارتن لوثر» في إصلاحاته، وبـ«جورج واشنطن» في عَلمانيته(119).

وقد تولّت هذه الكتب عرض الحياة التركية الجديدة بعد إلغاء الخلافة، بأسلوب المدح والتمجيد، والإشادة بمزايا النظام الجديد، والتركيز على ما اعتبروه مساوئ النظام القديم، وتُرجمت هذه الكتب إلى اللغة التركية، وما

= التركية. توفي في «نيس» ودفن بالمقبرة اليهودية. من مؤلفاته: **طوران** (1914م)، **التتريك** (1928م)، **الكمالية** (1936م)، ونشر ترجمته الفرنسية بعد عام، **الروح التركية**، (1944م)، . . . إلخ. انظر: Yetkin. *Ibid.*, sy. 230-238.

(118) انظر: Abdurrahman Dilipak. *Türkiye Nereye Gidiyor*, sy. 61.

(119) Kabakli. *Ibid.*, sy. 234.

زالت متداولة حتى الآن، مثل:

الإسلام في تركيا الجديدة لغوتارد جاسكي

Yeni Turkiyede Ilsamlik/ Gottard Jaschke

وتركيا الجديدة لجون ديني

Yeni Turkiye/ Jean Deny

ومصطفى كمال (آتاتورك) والشرق الصاحي لبول جنتيزن

Mustafa Kemal ve Uyanan doğu/ Paul Gentizon

ونشأة تركيا الحديثة لبرنارد لويس

Modern Turkiyenin Doğusu/ Bernard Lewise

وغيرها كثير.

وقد قام أيضاً المستشرق الروسي «بارتولد»[120] بجهود كبيرة في كتابه التاريخ التركي والتعرّض لقبائل الترك الرّحّل، والعلاقات فيما بين تلك القبائل واللهجات التركية القديمة والحديثة. بل إن الجهود التي بذلها في سبيل اللغة التركية لم يبذلها مستشرق آخر سواه[121].

أما المسلك الذي اتخذه الاستشراق في عدائه للإسلام والمسلمين، فإنه لم يقتصر على الإعلاء من شأن القومية التركية وتشجيع الأتراك عليها، بل ركّز على توجيه أنظارهم إلى تاريخهم القديم وبطولاتهم الشهيرة، وتعدّى ذلك إلى إقناعهم بالأفكار التي كان المستشرقون قد ضمنوها في طيّات كتبهم التي ألّفوها، لتشويه العقيدة الإسلامية وزعزعتها في قلوب الأتراك.

وبعد ترجمة «دائرة المعارف الإسلامية» التي قام بإعدادها نفر كبير من

---

(120) بارتولد، ف. ف. Bathold (1869-1930م) مستشرق روسي. تخرّج في جامعة بطرسبرغ (1891م). وعُيّن أستاذاً لتاريخ الشرق الإسلامي فيها (1901م)، فكان أول من درس تاريخ آسيا الوسطى وعُني بالشرق الإسلامي وحقق المصادر العربية المتعلقة به. انتُخب عضواً في مجمع العلوم الروسي (1912م) ورئيساً دائماً للجنة المستشرقين فيه، من بعد الثورة حتى وفاته. آثاره تربو على الأربعمئة. أكثرها عن تركستان وتركيا وآسيا. انظر: العقيقي. **المستشرقون**، مرجع سابق، 3/ 79-80.

(121) Muallim Cevdet. *Ibid.*, sy. 173-174.

المستشرقين إلى التركية عام 1358هـ/ 1939م بإشراف وزارة المعارف التركية، أصبحت المصدر لكثير من المتعلمين في تركيا. وكانت متداولة بصورة واسعة بسبب رخص ثمنها، وهي مثل غيرها من كتب المستشرقين مليئة بالدسائس والافتراءات على الإسلام. ويتضاعف الخطرُ حين تنتشر مثل هذه الكتب في الأوساط العلمية، وتُعامَل بوصفها كتباً موضوعية. فيقع المتعلم فريسة سهلة لما في هذه الكتب من دسائس وافتراءات، وبخاصة في أثناء غياب الكتب الإسلامية الصحيحة، كما حصل في العقود الأولى من عهد الجمهورية.

2 .التشجيع على الحفريات والاكتشافات الأثرية والقيام برحلات استكشافية:

من أهم الأعمال التي قام بها المستشرقون في مجال التركيات بعد تأليف الكتب، القيام بأعمال الحَفْر بغية ربط الحياة الجديدة بما عليه القدماء، وبخاصة في عهود ما قبل الميلاد. . . ومنذ العقد الأول من عهد الجمهورية أصبحت حفريات الآثار القديمة عِلماً مستقلًّا، يتخصص فيه الطلاب كما يتخصصون في مختلف فروع العلم، ويعرف بالأتنوغرافيا Etnografya وهو العلم الذي يدرس السلالات البشرية ومدى علاقة بعضها ببعض، في الثقافة والاجتماع والتمدّن. . . إلخ.

وقد أخذ الاهتمام به يزداد يوماً بعد يوم وتوسّع مجال عمله، فتحوّل من علم الآثار القديمة والمسكوكات إلى العلم الذي يدرس العلاقة بين الجماعات البشرية التي عاشت في الأناضول، في الزمن السحيق من التاريخ، وذلك من خلال الآثار والكتابات العتيقة التي ظهرت من خلال الحفريات.

وقد أصبح لهذا العلم مجلات متخصصة، مثل مجلة بَلَّتن Belleten التي تصدر منذ أكثر من نصف قرن بشكل مستمر وعلى درجة كبيرة من الاهتمام. وكذلك مجلة أبحاث العالم التركي Turk Dunyasi Arastirmalari Dergisi ومجلة أبحاث جنوب شرق أوروبّا Güneydoğu Avrupa Arastirmalari Dergisi والثقافة التركية Turk Kulturu وغيرها من المجلات. ومن أهدافها الرئيسة التعقيب على أعمال الحفر في مختلف أنحاء الأناضول، وبخاصة تلك التي يقوم بها

المستشرقون، وكتابة أبحاث مطوّلة ونشرها للوصول في النهاية إلى نتيجة، هي: أن الترك الذين في الأناضول وغربي آسيا هم في الأصل من الحثّيين، وأن هذه البلدان هي لهم منذ أربعة آلاف سنة[122]. وأنهم أصحاب حضارة عريقة في التاريخ.

ويريد القائمون على هذه الحفريات إقناع الشعب التركي، بما يريد التوصل إليه المستشرق برنارد لويس[123] الذي يرى أن الإسلام حدث طارئ في حياة هذا الشعب، وأن الحضارة التي أقامها قبل الإسلام كانت حضارة عظيمة، وبالتالي فإن الإسلام ليس عنصراً أساساً في تاريخ هذا الشعب.

ويقوم قسم آخر من المستشرقين بأعمال الجاسوسية لبلادهم بحجّة الحفريات والبحث عن الآثار العتيقة، فيتوصلون إلى المعلومات بسهولة واطمئنان.. وفي هذا الصدد يذكر السلطان عبد الحميد الثاني[124] أن الإنكليز طلبوا السماح لهم للبحث عن الآثار القديمة في سورية والحجاز، نظراً لكونهما مهد الحضارات العظيمة، وأن الحكومة الإنكليزية سوف تتحمل تكاليف الحفر. وقد راجعوه بعد مدّة من الزمن، وطلبوا السماح لهم بحفر آبار المياه للشعب الفقير البائس في الحجاز، فَعلِمنا -يقول السلطان- أن غرضهم البترول.

وقد قام قسم ثالث من المستشرقين بحجّة البحث عن سفينة نوح -عليه السلام- على قمة جبل «آرارات» Ararat بدلاً من جبل الجودي الوارد ذكره في القرآن الكريم[125] للإيهام بصحّة ما جاء في الإنجيل، إذ كانت لهم أهداف دينية من خلال الرحلة، ولم تكن أهدافهم سياسية فحسب.

---

(122) انظر: لوثروب ستودارد. **حاضر العالم الإسلامي**، مرجع سابق، 4/ 175.

(123) Lewise. *Ibid.*, sy. 7, 11.

(124) Sultan Abdulhamid. *Sultan Abdulhamidin Hatira Defteri*. Sadelestiren: Ismet Bozdag, sy. 77.

(125) وهي الآية 44 من سورة هود: ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّ﴾.

3- التدريس في الجامعات التركية:

قام بعض المستشرقين بالتدريس في الجامعات التركية وبخاصة في أقسام حساسة، مثل: أرنست فون آستر Ernest von Aster في قسم الفلسفة بجامعة إستانبول[126]، و«فون كاباين»[127] في جامعة أنقره (ما بين عامي 1354-1356هـ/ 1935-1937م) وهو متخصص في اللهجات التركية.

وقامت المستشرقة الألمانية الأستاذة شميل Schimmel بالتدريس في كلية الإلهيات بجامعة أنقره خمس سنوات (1374-1379هـ/ 1954-1959م) وهي متخصصة في التصوّف، وبشكل خاصّ في الطريقة المولوية، ولها أبحاث كثيرة في التشجيع على هذه الطريقة والدفاع عنها[128]. وبعد إنشاء جامعة إستانبول (1351هـ/ 1932م) دُعي ثمانية وثلاثون أستاذاً من الغرب، فأُسند ثمانية وثلاثون منصباً إلى الأجانب، منهم ثلاثة وثلاثون ألمانياً أكثرهم من اليهود، والخمسة الباقون فرنسيون..

وهناك قسم آخر من المستشرقين يقوم بين الحين والآخر بإلقاء محاضرات دورية، ويشارك في مؤتمرات لغوية وعلمية، أمثال برنارد لويس الذي حاز نفوذاً كبيراً في الأوساط العلمية بتركيا. و«لا يخفى الدور الذي يقوم به في خدمة المخابرات البريطانية، والدبلوماسية الغربية والاتصالات الوثيقة مع إسرائيل»[129].

إن اشتراك مثل هؤلاء المستشرقين في الجامعات التركية، وبخاصة في

---

(126) Payami Safa. *Türk Inkilabina Bakislar*, sy. 92.

(127) فون كاباين Von Gabain (1901م.) مستشرق ألماني درس في جامعة برلين وتخصص في التركيات، وبخاصة بعد أن درس في جامعة أنقره (1935-1937م). وبعد عودته إلى ألمانيا درَّس في جامعة هامبورغ اللغة والآداب التركية (1949-1969م). يعتبر من أكثر المستشرقين إنتاجاً في تخصصه. له كثير من المؤلفات في مجال التركيات باللغة الألمانية.
انظر: Meydan Larosse. *Ibid.*, 4/894.

(128) Mehmet Önder. Mevlana, Yunus ve Y. Kemal Hayrani Prof. Dr. Schimmel. *Türk Edebiyati Dergisi Sayi*, 167 (Eylul 1987) sy: 34-35.

(129) Asaf Hüseyin. *Oryantalistler ve Islamiyatcilar* (onsoz).

الأوساط العلمية، قد ساعد الاستشراق على نشر نفوذه الفكريّ في هذه الأوساط، وأعانه على قبول آرائه ومبادئه. والجدير بالذكر أن الأعمال التي يقوم بها المستشرقون إزاء تركيا ليست أعمالاً علمية قيّمة، تستحق مدح الأتراك وتمجيدهم، فاهتمامهم يتركز على موضوعات تافهة، تلعب بمشاعر الناس وعواطفهم. ومن هذه الأعمال على سبيل المثال: «الكلمات الجديدة والاصطلاحات في اللهجات التركية» لـ «هـ. ولفريد»[130] و«متون تورتان التركية»، و«صرف اللغة التركية القديمة»، و«صرف الأوزبك»، و«تاريخ الأويكور الأول» Ilk uygur tarihi لـ «فون كاباين» و«فقه لغة التتار التركية» لـ «فامبري»[131]. فهذه وغيرها من الموضوعات مما كان يُلقى في مؤتمرات دولية للمستشرقين، كانت تشجع على الانتماءات القومية وتفتت المجتمعات الإسلامية. ففي المؤتمر الثالث عشر للمستشرقين المنعقد في كامبردج في 21 -28/ 7/ 1954 ألقيت محاضرات عن: كيفية تركيب اللغة التركية بمختلف لهجاتها، وأسماء بعض من أسهموا في ارتقاء اللغة التركية من المستشرقين، ومعلومات جديدة عن تاريخ الأتراك والمغول، ومخارج الحروف في بعض اللهجات التركية... إلخ[132]. وأنشىء -نتيجة للأعمال التي قام بها المستشرقون في جامعة إستانبول- معهد التركيات عام 1342هـ/ 1924م، وفي

---

(130) H. Wilfrid Brands. *Türk lehcelerinde Yeni Kelimeler ve Istilahlar*. Terc: Huseyin Zamantili. Türk Arastirmalari Dergisi. Sayi: 14 (Ekim 1981), sy. 189-202.

(131) آرمينوس فامبري Armin Vambery (1832-1913م) مستشرق مَجَريّ. ذهب إلى إستانبول لتعلّم اللغة التركية. بحث في العلاقة بين اللغة التركية والمجرية، وأعدّ قاموساً باللغتين التركية والألمانية (عام 1858م). ثم سافر إلى إيران وتركستان (1863-1865م). وحصل على الأستاذية في بودابست Budapeste. نشر رحلاته مع كتب في مجال التركيات. مثل **صرف اللغات التركية التترية** (1878م). **بحوث في لغة جاغاتاي (التركية)** (1867)، **رحلات في آسيا الوسطى** (1865م). انظر: Meydan Larosse: 12/ 515. ومع أن «فامبري» كان قد اشتهر في العالم بدراساته التركية النادرة إلا أنه كان جاسوساً للمخابرات الإنكليزية. انظر: يتكين، جتين. **اليهود في حياة الدولة التركية**، ص228.

(132) Ahmet Ates. *Xiii. Milletler Arasi Sarkiyatçilar Kongresi*. Türk Dili Dergisi. Sayi: 38, Cilt: 4 (1 Kasim 1954), sy. 74-77.

أنقره مجمع اللغة التركية، ومجمع التاريخ التركي، كما أنشىء في بعض الجامعات مؤسسات أخرى، مثل: مؤسسة الحقوق التركية، ومعهد أبحاث الثقافة التركية. .(133) وغيرها من المؤسسات التي تبحث في ثقافة الأتراك وتاريخهم من خلال دراستها مجرّدة من الإسلام، وأيّ أثر للعثمانيين، في كثير من الأحيان.

وما زال المستشرقون على صلة وطيدة بما يجري على الساحة في تركيا، وبخاصة فيما يخصّ المظاهر الإسلامية، فقد استغرب المستشرقون الألمان إصرار بعض الطالبات على الحجاب، وتفوّق خريجي معاهد الأئمة والخطباء في الجامعات التركية، وتخصيص حافلات النقل الجماعي للطالبات في مدينة قونيا، وتخصيص مستشفيات خاصة بالنساء.

إن كل تلك الموضوعات وغيرها مما يحظى باهتمام المستشرقين، يجري التعقيب عليه، باستخدام أسلوب يتسم بالتهديد السافر، بأن تركيا إذا استمرت في هذه الإجراءات فإن دخولها إلى السوق الأوروبية المشتركة سيكون خيالاً.

وقد ظهر الآن نوع آخر من الاستشراق في تركيا، وهو قيام بعض أعضاء هيئة التدريس في الجامعات، أو كتّاب الصحف والمجلات -وهم أتراك- بكتابة تقارير مطوّلة، وتوصف بأنها موضوعية ومركزة، عن الفعاليات الإسلامية في تركيا ومدى تضاربها بالمصالح الغربية، إلى جهات معيّنة في الدول الغربية، مثل «صبري صاياري» -عضو هيئة التدريس بجامعة بوغازإيجي (معهد روبرت الأمريكي سابقاً) في إستانبول- الذي قام بكتابة تقرير عن الحركة الإسلامية في تركيا عام 1409هـ/ 1989م، وأهم الجماعات الإسلامية فيها، وبرامج أعمالها. . . إلخ.

وقام الكاتب الصحفي «رُوشَن جاكِر» أيضاً بحصر الجماعات الإسلامية في تركيا، ونشاطاتها، بشيء من الموضوعية. وهذه الدراسة أوسع من سابقتها وأشمل. وهناك دراسات أخرى كثيرة في هذا المجال.

---

(133) انظر: صويصال، إسماعيل. **مؤسسات الأبحاث التركية**، ص6-7.
Soysal, Ismail. *Ibid.*, sy. 6-7.

وكأن هؤلاء الباحثين يشكون إلى الغربيين ظهور الجماعات الإسلامية ونموّها، مُنبّهين إلى أن الأسلوب الذي اتبع في ضرب هذه الحركات لم يكن مُجدياً وحاسماً، ولذا فإن على الغربيين التفكير في إيجاد سبل أخرى لمواجهة هذه الصحوة الإسلامية.

ثالثاً: تيار التنصير
أهداف التنصير ووسائله ومظاهر نشاطه في تركيا

أهداف التنصير:

لمّا أخفق العالَم الصليبيّ في تحقيق مآربه في الشرق في ساحات القتال، بادر إلى تبديل أسلوبه متحاشياً المواجهة الفعلية، وكان مما ركز عليه اتخاذ أساليب جديدة ينفذ من خلالها إلى الداخل، دون أن يؤدّي ذلك إلى المس الجارح بمشاعر المسلمين، ولم يكن لديه ما يمنع من ذلك وإن لم يكن ظاهره متفقاً في حقيقته مع الروح المعادية للإسلام والمسلمين، ما دام أن الهدف المنشود من وراء العمل الدؤوب يتحقق بمحاولة التظاهر بغير المشاعر الحقيقية التي تملأ صدور الصليبيين بالتعصّب والكراهية. ويحمل التنصير في طياته أهدافاً أخرى كثيرة، يمكن إيرادها في الآتي:

1. استعمار العالم الإسلامي:

يُعَدّ استعمار العالم الإسلامي من أبرز أهداف التنصير، لِما يؤدّي إليه من سيطرة الدول الغربية النصرانية على البلاد الإسلامية سيطرة تامة، يستطيع التنصير من خلالها أن يحدث تغييرات جذرية في بنية الأمة الإسلامية عَقَدِيّاً وثقافيّاً واجتماعيّاً. ولعلّ ما صدر عن القسّ «زويمر» من تصريحات في مؤتمر القدس التنصيري عام 1346هـ / 1928م يعبّر عن ذلك حيث قال: «. . . إن مهمة التبشير التي ندبتكم دول المسيحية للقيام بها في البلاد المحمّدية، ليست إدخال المسلمين في المسيحية، فإن هذا هداية لهم وتكريم، وإنما مهمتكم أن تخرجوا المسلم من الإسلام ليصبح مخلوقاً لا صلة له بالله، وبالتالي فلا صلة

تربطه بالأخلاق التي تعتمد عليها الأمم في حياتها. وبذلك فأنتم بعملكم هذا تكونون طليعة الفتح الاستعماري في الممالك الإسلامية»[134]. واستمر يقول: «لقد أعددتم في ديار الإسلام شباباً لا يعرف الصلة بالله ولا يريد أن يعرفها، وأخرجتم المسلم من الإسلام ولم تدخلوه في المسيحية، وبالتالي جاء النشء طِبقاً لما أراده الاستعمار: لا يهتم للعظائم، ويحبّ الراحة والكسل، ولا يصرف همّه في دنياه إلا للشهوات...»[135].

وقال اللورد «بلفور» رئيس الشرف في مؤتمر أدنبرج التنصيري عام 1328هـ/ 1910م: «إن المبشرين هم ساعد لكل الحكومات في أمور هامة، ولولاهم لتعذّر عليها أن تقاوم كثيراً من العقبات»[136].

2. تشويه صورة الإسلام في الغرب للحيلولة دون انتشاره:

فقد نشرت مجلة العالم الإسلامي الناطقة بالإنكليزية عام 1359هـ/ 1940م تحت عنوان: «الإرساليات الأمريكية في الشرق الأدنى»: «هناك وجه واحد يجب ألّا يهمل بأي حال من الأحوال، هو أن الرأي العام الأمريكي -فيما يتعلق بالشرق- قد صنعه المبشِّرون منذ قرن كامل. فإذا كان الرأي العام الأمريكي قد حُجبت عنه بعض المعلومات، أو غُذّي بمعلومات خاطئة أو دُفع إلى موقف عدائي، فإن المبشرين هم المسؤولون عن ذلك. لأن النظر إلى التاريخ على أساس انتشار النصرانية، قد حمل هؤلاء المبشرين على أن يقدّموا لنا في الولايات المتحدة صورة ناقصة مشوّهة، أو ساخرة في بعض الأحيان للمسلمين والإسلام»[137].

---

(134) شرف، عماد. **حقائق عن التبشير**، القاهرة: المختار الإسلامي، 1395هـ/ 1975م، ص33.

(135) المرجع السابق، ص33.

(136) شاتليه. **الغارة على العالم الإسلامي**، ترجمة: محبّ الدين الخطيب ومساعد اليافي، بيروت: مكتبة أسامة بن زيد، (د.ت). ص48.

(137) الخالدي، مصطفى - فروخ، عمر. **التبشير والاستعمار في البلاد العربية**، بيروت: المطبعة العصرية، 1406هـ/ 1986م. ص23-24.

وقد كتب المنصّرون العاملون في المدارس الأجنبية بتركيا مقالات مطوّلة في الجرائد والمجلات الغربية، يُنفّرون الرأي العام من المسلمين، وينقلون صورة مشوّهة عن الدولة العثمانية للغرب[138]. فقبل الغرب تلك الصورة دون التحرّي عن صحتها[139].

أما الهدف من اختيار الدولة العثمانية وعاصمتها إستانبول بالذات للعمل التنصيريّ، فهو كما قال الدكتور لبسيوس Lepsiyos في مجلة العالم الإسلامي: إن نظر الشعوب الإسلامية كلها على إستانبول، فإذا لم يعمل شيء هناك كان الجهد المبذول في أنحاء العالم غير مفيد[140].

وقال رئيس إرساليات التنصير الألمانية في تقرير له عن أعمالها: «بما أن كل الشعوب الإسلامية تولّي وجهها نحو الأستانة عاصمة الخلافة، فإن كل المجهودات التي نبذلها لا تأتي بفائدة، إذا لم نتوصل إلى قضاء لبانتنا فيها. ويجب أن يكون جُلّ ما تتوخاه جمعية إرساليات التبشير الألمانية هو بذل مجهوداتها نحو هذه العاصمة، وهي قلب العالم الإسلامي»[141].

وقد اعتمد التنصير في تركيا على وسائل متعددة، بعضها خفي وبعضها ظاهر علني.

وسائل التنصير:

اعتمد التنصير في تركيا لتحقيق أهدافه على التعليم بالدرجة الأولى، باعتباره أقوى وسيلة ساعدت المنصّرين في الوصول إلى أهدافهم. ولهذا فإن هذا المبحث يركز عليه، نظراً للدور الذي أدّته المدارس الأجنبية في تركيا،

---

(138) انظر: هارلو، رالف. «كنج خرستيانلر جمعيتي نك تاريخجه سي وحقيقي ماهيتي» (تاريخ جمعية الشبيبة المسيحية وحقيقتها)، **مجلة تورك تاريخ أنجمني**، ع 8/ 85، س: 15 (1 مارس 1341) ص 577.

(139) Mim Kemal Öke. *Ermeni Meselesi*, sy. 92.

(140) Erol Kirsehirlioğlu. *Türkiyede Misyoner Faaliyetleri*, sy. 32.

(141) عبدالوهاب، أحمد. **حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1401هـ، ص176.

حيث كان لهذا النوع من التعليم أثره البارز في المجتمع التركي، من الناحية الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

ولعلّ مما يوضع أهمية الموضوع ما ورد في مجلة العالم الإسلامي الإنكليزية، حيث تقول: «اتفقت آراء سفراء الدول الكبرى في عاصمة السلطنة العثمانية على أن معاهد التعليم الثانوية التي أسسها الأوروبيون، كان لها تأثير في حل المسألة الشرقية، يرجّح على تأثير العمل المشترك الذي قامت به دول أوروبّا كلها»[142].

وقال أحد المنصِّرين: «إن المدارس هي أحسن الوسائل لترويج أغراض المنصِّرين»[143].

أ- التعليم الأجنبي التنصيري:

تعود نشأة مدارس جماعات الأقليات النصرانية في الدولة العثمانية بشكل منظم إلى نهايات القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، وذلك حين صدرت موافقة البابا بإرسال بعض أعضاء الجزويت[144] لتدريس أولاد النصارى[145]. فافتتحوا «مدرسة القديس بَنُوَا» في إستانبول. وقد افتُتحت بعض المدارس على يد الكابوشيين[146] أيضاً، في أواسط القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي).

---

(142) شاتليه. **الغارة على العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص45.

(143) المرجع السابق، ص37.

(144) من الفرق المسيحية، أسسها سنة 1534م قسيس فرنسي يدعى «أنياس لايولا»، وكان الهدف من إنشائها التنصير وتكوين جيش محارب لنصر البابا. وقد ثبت تدخّل الجزويت في الجرائم السياسية، كقتل «هنري» وغيرهم، فاضطرت بعض الأمم لطردهم من بلادها، فطُرِدوا سنة 1598م من هولندا، وفي سنة 1618م من يوهميا، وسنة 1643م من مالطه، وسنة 1723م من روسيا، وسنة 1750م من البرتغال، حيث تآمروا على قتل الملك. وقد اشتهر الجزويت بالعمل في الخفاء ونشر الفتن والفساد، انظر: وجدي، محمد فريد. **دائرة معارف القرن العشرين**، ط3، بيروت: دار المعرفة، 1971م. مادة جزو: 3/ 101.

(145) Osman Ergin. *Türkiye Maarif Tarihi*. 2/637

(146) جمعية الكابوشيين: فرع من فروع طريقة فرنسيسكان النصرانية، أنشأها عام 1209م البابا

وكانت مدرسة الفنار الرومية، المُنشأة إبان فتح إستانبول، تسهم إسهاماً فعّالاً في تنشئة شباب الروم على الثقافة الرومية. وقد تخرّج فيها كثير من مشاهير البطريركية والأساتذة والكُتّاب والمترجِمين العاملين لدى الباب العالي(147).

وكانت هناك فعاليات تعليمية للجماعات الأرمنية أيضاً في هذه الفترة، إلّا أنها كانت فردية محدودة وعلى نطاق ضيّق(148).

وتُعتبر المدارس الفرنسية في الدرجة الأولى من حيث الانتشار في الدولة العثمانية، وبخاصة في القرن التاسع عشر الميلادي.

فقد أنشأت هذه المدارسَ جمعياتُ التنصير التالية:

1. الجزويت Jesuits
2. الكابوشيّون Capucins
3. اللعازريّون Lazaristes(149)
4. الفرير Frères Des Ecoles Chretiennes(150)
5. طريقة القديس بول Saint Vincent de Paul
6. نوتردام دو سيون Notre Dame de Sion
7. آسمبسيون Assomption
8. راهبات الإحسان Filles de la Charité

والقديس فرانسيسكان، بغية إرشاد الناس إلى الزهد وادّعاء تغفير ذنوب الناس. انظر: Meydan Larosse. 4/836.

(147) Yeni Türk Ansiklopedisi. 8/2956-57.

(148) Mehmet Süreyya Sahin. *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, sy. 125.

(149) اللعازريّون: اسم أُطلق على جمعية من الكهنة، أسسها «منصور دي بول» عام 1625م، للاهتمام بالرسالات الشعبية وبتربية الكهنة والتعليم. **المنجد في اللغة والأعلام**، ط23. بيروت: دار الشروق، 1975م، ص613.

(150) الفرير: مؤسسة تعليمية تابعة لجمعية الجزويت، مهتمة بالمدارس الإعدادية المنشأة في الدولة العثمانية. Meydan Larosse. 4/849.

9. والمؤسسات الكاثوليكية المختلفة.

وقد اهتمت هذه المدارس الفرنسية بتعليم البنات اهتماماً كبيراً منذ وقت مبكّر، كما أنها جمعت بين التنصير والعلوم والرياضيات وتعليم اللغات: الفرنسية، واللاتينية، واليونانية.

ولمّا رأى الأمريكان انتشار المدارس الأجنبية لمختلف الدول في أنحاء الدولة العثمانية، قاموا بإنشاء مدارس وكليات عديدة، في كل من القدس وطرابلس وبيروت وحلب، وأسهموا في إنشاء المطابع[151]. كما أسسوا «معهد روبرت الأمريكي» الذي أنشئ في أعلى مكان في استنبول، جنب قلعة الروملي الشهيرة. وقد قال «سايروس هاملن» -منشئ المعهد- يوم افتتاحه عام 1280هـ / 1863م: إن الإسلام دخل من هذا المكان إلى إستانبول، وينبغي أن تدخل منه النصرانية أيضاً[152]. واستناداً إلى الامتيازات الأجنبية ومرسوم الإصلاحات العثمانية، قامت أمريكا وبريطانيا -اللتان اتفقتا على نشر المذهب البروتستانتي في الشرق- بجهود كبيرة في نشر المدارس وبيوت الأيتام والكنائس والأديرة. إلا أن المدارس كانت السبيل الأنجع الذي ساعدهم على نشر مذهبهم[153].

ويكفي دليلاً على انتشار المدارس الأمريكية في الدولة العثمانية في نهايات القرن التاسع عشر الميلادي بشكل لافت، أن السلطان عبد الحميد الثاني أمر بإغلاق أربعمئة مدرسة أمريكية لكونها افتُتحت بدون رخصة[154].

وهناك نشاطات تعليمية في أنحاء مختلفة من الدولة العثمانية، لإيطاليا وألمانيا والنمسا وغيرها من الدول والجمعيات التنصيرية.

---

(151) انظر: هيئة تحرير مجلة المقتطف. «المعارف في سوريا»، **المقتطف**، س7، المجلد7، (آذار 1883م)، ص470-476.

(152) Nejdet Sevinç. *Ajan Okullari*, sy. 40.

(153) Cevdet Küçük. *Osmanli Imparatorluğundaki Azinliklar* (1. Milli Türkoloji Kongresi): 6-9/12/1978. sy: 243-267.

(154) Ilknur Polat. *Osmanli Imparatorluğunda Açilan Amerikan Okullari.* Belleten Dergisi. Sayi: 203 (1988) sy. 639.

وقد أخذت الدول الغربية في خلال عهد التنظيمات بوجه خاص، تتنافس في توسيع نفوذها في البلاد العثمانية، عن طريق تأسيس المدارس، لنشر لغاتها وثقافتها[155]، إضافة إلى نشر مذاهبها الدينية والعلمانية...

إلا أن هذا التنافس لم يكن مانعاً من العمل المشترك فيما بين الدول الأجنبية من جهة، وبينها وبين الجمعيات التنصيرية المختلفة في الدولة العثمانية من جهة أخرى، بغية تفتيتها والقضاء عليها، فقد ترك الجزويت بعض مدارسهم لجمعية اللُّعَازَرِيين، وكانت أمريكا وبريطانيا متّفقتَيْن على نشر المذهب البروتستانتي -كما سبق الكلام- وتنازلت فرنسا عن حماية بعض مدارسها[156] لإيطاليا عام 1325هـ/ 1907[157].

ويتبيّن مما تقدم أن الدولة العثمانية كانت مسرحاً مفتوحاً لأنشطة الجمعيات التنصيرية المختلفة. كما قال أحد القسيسين في مؤتمر لكنهو عام 1331هـ/ 1913م: «إن المبشرين كانوا منذ ابتداء أعمالهم التبشيرية، قبل ثمانين سنة، مظهراً لتسامح الحكومة العثمانية، كما هو شأنها مع الرعايا الأجانب الذين تحميهم الامتيازات الأجنبية»[158].

ولمّا قامت الحرب العالمية الأولى عام 1333هـ/ 1914م أرسل الباب العالي مذكرةً إلى سفراء الدول الأجنبية يُذكِّر فيها بقرار إلغاء الامتيازات الأجنبية التي كانت حجر عثرة أمام التقدم الحضاري للدولة. ويلحق بذلك ما كان متصلاً بالتعليم[159] فجرى بموجب ذلك إغلاق أكثر المدارس، وحوّلها الجيش العثماني إلى أماكن للتمريض[160].

---

(155) انظر: الحصري، ساطع. **البلاد العربية والدولة العثمانية**، ص 82.

(156) انظر: هيئة تحرير مجلة المقتطف: «المدارس الفرنسية في الشرق»، **المقتطف**، الجزء الثاني من المجلد 32 (ذو القعدة 1324هـ/ كانون الثاني 1907م)، ص257-258.

(157) Nurettin Polvan. *Türkiyede Yabanci Ogretim. sy. 131*

(158) شاتليه. **الغارة على العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص66.

(159) Hasan Ali Koçer. *Türkiyede Modern Eğitimin Doğusu ve Gelisimi*, sy. 206.

(160) Yakup Özrenk. *Tevhidi Tedrisat Kanununun Çikis Nedenleri ve Getirdiği Yenilikler*, sy. 9.

إلّا أن اندحار الدولة العثمانية في الحرب، اضطرّها إلى توقيع معاهدة «سيفر» التي تنصّ، في المادة 149، على أن للمدارس الأجنبية مطلق الحرية في تقرير الوسائل التعليمية وغيرها من الأمور[161]. كما نصّت معاهدة لوزان المنعقدة عام 1342هـ/ 1923م والتي حلّت محل معاهدة «سيفر»، على إعادة فتح كل مدرسة أجنبية كانت موجودة في 11/ 12/ 1332هـ (30/ 10/ 1914م) -وهو تاريخ دخول الدولة الحرب- مع قبول حق تركيا في الإشراف على هذه المدارس، وأن تكون اللغة التركية لغة الدراسة فيها[162].

وأدّى إصدار الدولة التركية، في عهد الجمهورية، قانون توحيد التعليم إلى عدم الرغبة في فتح المدارس الأجنبية كما كان عليه الحال من قبل، وكان أن تناقص عددها[163]، على الرغم من أن بعضها لايزال قائماً حتى اليوم.

ب - مظاهر نشاط التنصير في تركيا:

لم تقتصر مؤسسات التنصير في تركيا على التعليم لتحقيق أهدافها، بل قامت بفعاليات أخرى كثيرة، منها:

1. ترجمة الكتاب المقدّس إلى اللغة التركية، وطبعه، وتوزيع الآلاف من نُسَخه على المسلمين مجاناً.

وقد جرى ذلك في وقت مبكّر. يقول أحد المشاركين في مؤتمر القاهرة التنصيري المنعقد في 1324هـ/ 1906م: إن ترجمة الإنجيل وكتب التبشير إلى اللغة التركية بدون مناقشة ومجادلة، كانت أكثر فائدة وأعمّ نفعاً[164]. وقال آخر: لقد راجت نُسَخ الكتاب المقدّس بعد ترجمته التركية رواجاً حسناً، وهي تُباع بالألوف[165].

---

(161) Ergin. *Ibid.*, 1/311.

(162) انظر: دروزة، محمد عزت. **تركيا الحديثة**، بيروت: مطبعة الكشاف، 1365هـ/ 1946م، ص 251.

(163) Ergin. *Ibid.*, 5/2082

(164) شاتليه. **الغارة على العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص 26.

(165) المرجع السابق، ص 32.

أما الآن فتجري الدعاية له في كثير من الصحف التركية التي تذكر دائماً أن كُتُبَ التنصير توزّع مجاناً[166].

وفي الوقت نفسه كان المنصّرون يوزعون المنشورات المنافية للدين، ويركّزون على اللغات المحلية لإنماء الشعور القومي لدى أفراد المجتمع[167]. كما عملوا ذلك في عهد الدولة العثمانية في سورية ولبنان بشكل خاص، لإثارة الشعور القومي العربي.

وهناك مجلة تنصيرية فصلية، تصدر باللغة التركية في سويسرا، تسمّى «التقرّب الجديد Yeni Yaklasim»، تحاول في كل مناسبة التركيز على أن العائق الكبير أمام انضمام تركيا إلى السوق الأوروبية المشتركة، إنما يكمن في الدّين، فإن تخلّت عنه وقبِلت الديانة النصرانية استقبلتها الدول الأوروبية بحفاوة وتكريم[168].

وتجري الدعاية التنصيرية الصريحة، في كثير من الكتب المترجمة من اللغات الغربية إلى اللغة التركية، والأفلام المعروضة في قنوات مختلفة من التليفزيون التركي، وبخاصة الأفلام الأمريكية الرائجة. وقد كشف أن الفاتيكان كان وراء إخراج أكثر تلك الأفلام وترويجها في تركيا[169].

2 - الدعوة إلى توحيد الأديان:

من الأعمال التي قام المنصّرون بالتركيز عليها، الدعوة إلى توحيد الأديان، وذلك لإبعاد المسلمين عن دينهم، أو على الأقل لإقناعهم بقبول بعض التنازلات في سياق العقيدة. من تلك الحركات على سبيل المثال حركة

---

(166) انظر على سبيل المثال: **جريدة ملّيت** *Milliyet* العدد الصادر في 13/ 8/ 1991م، **وجريدة الوطن**، 10/ 8/ 1947م، Vatan، **وجريدة يني عصر**، 8/ 4/ 1948م Yeni Asir، وغيرها.

(167) Sadik Albayrak. *Türkiyede Islamcilik - Baticilik Mücadelesi*, sy. 68.

(168) انظر: **جريدة زمان التركية** Zaman، العدد الصادر في 27 مارس 1990م.

(169) Mustafa Halidi, Ömer Ferruh. *Sömürgecilerin Islam Coğrafyasindaki Tarihçeleri,* *1/56.*

المونية Moonizm[170]، التي قامت بتنظيم مؤتمرين في إستانبول: الأول في سبتمبر من عام 1985م/ 1406هـ بعنوان: «العالم الإسلامي وتوحيد الأديان»، والثاني في مايو من عام 1989م/ 1409هـ بعنوان: «الأسرة في الإسلام والقانون». . . وكان ممثل تركيا فيهما الأمريكي جون (يحيى محمد) خريج كلية الإلهيات في إستانبول عام 1989م.

وتركّز المونية في تركيا على أن الإسلام ليس الدين الخاتم، وأن المونية هي خاتم الأديان، كما أن «مون» Moon هو خاتم الأنبياء[171]!.

إنشاء قرى التنصير:

وجّهت جمعية الكنائس العالمية جهوداً كبيرة لإنشاء وقف في تركيا، باسم وقف الأطفال المحتاجين إلى العناية، وكثفت اهتمامها بإنشاء مشروع خمسٍ وخمسمئة قرية لهؤلاء الأطفال. وقد بدأ العمل في هذا المشروع في تركيا عام 1375هـ/ 1955م، واستمرت جهود القائمين عليه لإنجازه منذ عام 1399هـ/ 1979م، وأنجز ثلاثة عشر مبنى من مبانيه عام 1410هـ/ 1990م في قرية بولّوجا .Bolluca ويسكن في هذه القرية -التي يوجد منها في العالم (حتى عام 1990م) ثمانون ومئتا قرية- خمسون ومئة طفل تراوح أعمارهم ما بين يوم واثني عشر عاماً.

وثمة جهود كبيرة أخرى تُبذل لإنشاء مزيد من هذه القرى التي يجري فيها

---

(170) المُونيّة: حركة مشبوهة، تدعو إلى توحيد الأديان وصهرها في بوتقة واحدة، بهدف إلغاء الفوارق الدينية بين الناس، لينصهروا جميعاً في بوتقة (صن مون) الكوري الذي ظهر بنبوّة كاذبة في هذا العصر.
يزعم المذكور أنه على اتصال بالمسيح، وأنه يتلقى عن السماء مدّعياً بنبوّة جديدة. والهدف الرئيس لحركته هو العمل من أجل توحيد العالم تحت راية إله واحد، بحيث تضمحل من هذا العالم كله الحواجز والعوائق الكنسية والسياسية والوطنية والقومية والاجتماعية. . . للتفصيل انظر: **الندوة العالمية للشباب الإسلامي**: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ص491.

(171) انظر: جريدة ملي التركية Milli Gazete العدد الصادر في 26 مايو 1989م.

تنصير أولاد المسلمين، وتربيتهم على المبادئ النصرانية[172].

وقد وضّح مدير الوقف في تركيا تيمور أرك Timur Erk[173] أن هناك تعاوناً وثيقاً بين الوقف ومختلف الأندية والمؤسسات، وبخاصة الروتاري Rotaryen والليونز Lions وبعض الأغنياء، ولفيف من أعضاء هيئة التدريس في البلاد[174].

وإضافة إلى تلك الجهود المبذولة، يقوم المنصّرون وأعوانهم في تركيا بالدفاع عن النظام التركي القائم على العلمانية والمبادئ الكمالية.

فقد أرسل المنصِّرون رسائلَ إلى بعض قيادات الشرطة التركية، ذكروا فيها أن أتاتورك لمّا علم عدم ملاءمة الإسلام لانقلاباته الجديدة قام بإغلاق التكايا ومدارس تحفيظ القرآن الكريم، وضرب رجال الدِّين -حسب تعبيرهم- بيدٍ من حديد، وألغى الحروف العربية التي هي حروف القرآن (الكريم).. وأن الرجعية في تركيا لم تنبع من رجال الدين فحسب -على حدّ قولهم-، بل إنها نشأت من مبادئ الإسلام ونبيّه (صلى الله عليه وسلم) والقرآن (الكريم) والخلفاء (الراشدين)، وأنه ليس هناك خوف من الإنجيل. فليس فيه ما يدفع إلى التطرف. كما أن الإنجيل الذي تمثله الحضارة الغربية وفلسفة الحقوق الإنسانية، يضمن مفهوم الحرية الحق ويدافع عن حقوق الإنسان... ومن جهة أخرى فإن الإسلام الذي ينافي فطرة الأتراك -حسب زعمهم- كان أكبر سبب في تخلفهم عن ركب الحضارة. لهذا أَفَلَيْسَ من التناقض تركُ الإنجيل الذي هو أساس الحضارة الغربية، والإقبال على الإسلام الذي هو رمز للتخلف والانحطاط[175]؟!.

---

(172) انظر: جريدة زمان التركية Zaman العدد الصادر في 9 أغسطس 1989م.

(173) تيمور أرك: حاصل على الدكتوراه في الهندسة الكيميائية من ألمانيا. أشرف على كثير من المشروعات والمصانع التجارية. وقد حصل على شهادات التقدير من أندية الليونز وغيرها بسبب نشاطه البارز. ومنذ عام 1970م يهتم بمشروع قرى الأطفال المحتاجين للعناية. انظر: *Gunumuz Türkiyesinde Kim Kimdir*, sy. 263.

(174) Mustafa Halidi. *Ibid.*, 1/169.

(175) انظر: جريدة زمان التركية Zaman العدد الصادر في 12 أغسطس 1990م.

بعد هذا، فإن مثل هذا الكلام الصريح الذي يُنشر في تركيا، دون أدنى حرج، يعطي مؤشراً واضحاً وخطيراً على أن ما كان يجري من قَبْلُ، أيام الدولة العثمانية في عهدها الأخير، باسْم الامتيازات الأجنبية، يجري نظيره الآن، من خلال منظمات التنصير وأضرابها، استناداً إلى أن ممثليها من مواطني أمريكا والدول الأوروبية، التي لها حق تقرير مصير الشعوب دون غيرها.

رابعاً: الماسونية

ظهور الماسونية في الدولة العثمانية:

أما الماسونية في الدولة العثمانية فيذكر كثير من الباحثين أنها نشأت في القرن الثامن عشر الميلادي(176)، في عهد السلطان أحمد الثالث (1115-1143هـ/ 1703-1730م) واستمرت في العمل في عهد السلطان سليم الثالث

---

(176) وهي في الاصطلاح كما يعرّفها مصدر ماسوني بقوله: إن هدفها إيجاد علاقات وطيدة بين مختلف الشعوب والأمم، والترفّع عن الدِّين واللغة والقومية لإيجاد أخوّة إنسانية تقضي على الحروب والعداوات. بَيْدَ أنه أصبح معروفاً لدى الباحثين أنها «منظمة يهودية سرية إرهابية غامضة، مُحْكَمة التنظيم، تهدف إلى ضمان سيطرة اليهود على العالم، وتدعو إلى الإلحاد والإباحية والفساد». فحين اضطر اليهود إلى الهجرة في كل أنحاء العالم بعد اضمحلال دولتهم، عزموا على بلوغ غايتهم في السيطرة على العالم عن طريق إنشاء منظمات سرّية، لا تمتّ في ظاهرها إليهم بصلة، مثل الماسونية والروتاري والليونز وغيرها من المنظمات السرية التي تدعو -في ظاهرها- إلى الإخاء والحرية والمساواة. فعن طريق هذه المنظمات استطاع اليهود الاستمرار في نفوذهم دون التصريح بالمصالح الصهيونية، وعن طريق أناس لم يكونوا من اليهود. حيث أقنعت الماسونية كثيراً من الناس أصحاب النفوذ بأنها تسعى إلى تحقيق أهداف سامية، تخدم بها الإنسانية، فانخرطوا في سلكها. ولمّا تبيّن لهم وجه الحقيقة والصلة الوثيقة بينها وبين الصهيونية انسحب بعضهم، وبقي آخرون باحثاً عن مصالحهم الذاتية. وهناك من يذكر أن مولدها يرجع إلى العصور الحديثة، بدليل أنه لم يكن في بريطانيا في القرن الثاني عشر للميلاد أية جمعية تحمل اسم «البنّائين الأحرار» وذلك ردّاً على ما جاء في إحدى الوثائق القديمة في الإعلان عن فوز عضو في الجمعية الماسونية بمقعد في مجلس العموم البريطاني في عام 778هـ/ 1376م؛ أميني، محمد صفوت السقا وَ أبو حبيب، سعدي. **الماسونية**. مكة المكرمة: رابطة عالم الإسلامي، 1400هـ ص11، =

(1204-1222هـ/ 1789-1807م)، حيث أغلقت محافلها بسبب الثورة الفرنسية(177).

ويُذكر أن هذا العصر قد شهد انفتاحاً ثقافيّاً وفنيّاً ملحوظين، فقد أنشئت المطبعة لأوّل مرة في الدولة العثمانية (بالحروف العربية)، وحصل اتصال ثقافي وفنّي مع الغرب، وكان من نتيجة ذلك دخول الماسونية إلى الدولة العثمانية(178).

وقد ارتبطت الماسونية في الدولة العثمانية بالمحفل الماسوني (المشرق الأعظم الفرنسي في باريس)(179)، إلا أن النشاط الفعلي لها يرجع إلى أواسط القرن التاسع عشر الميلادي(180)، في عهد السلطان عبد المجيد (1255-1278هـ/ 1839- 1861م) حيث برزت على الساحة(181) ونالت تأييداً من رجال الدولة وسفراء الدول الغربية. فقد أنشأ السفير الإنكليزي بولوير Bulwer في إستانبول محفلاً باسْمه (عام 1274هـ/ 1857م)، وأنشأ السفير الفرنسي محفل الشرق Union D'Orient ثم تابعهما في ذلك سفراء الدول الأخرى والأقليات النصرانية الموجودة في إستانبول في إنشاء المحافل الماسونية الخاصة بدولهم. .. غير أن تلك المحافل كانت خالية من المسلمين والأتراك(182) حتى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، باستثناء بعض رجالات الدولة أمثال «مصطفى رشيد باشا»(183) و«نامق كمال» و«السلطان مراد» (1293هـ/ 1876م) و«علي سعاوي».

(Kemalettin Apak. *Ana Cizgileriyle Türkiyede Masonluk Tarihi*, sy. 18.; Tarik Zafer Tunaya: Türkiyede Siyasal Partiler: 1/380. =

(177) وهناك من الباحثين من رفض نشأتها في هذه الحقبة Kuloğlu. *Ibid.*, sy. 48

(178) Tarik Zafer Tunaya. *Türkiyede Siyasal Partiler*: 1/380.

(179) انظر: النعيمي، أحمد نوري. **أثر الأقلية اليهودية في سياسة الدولة العثمانية تجاه فلسطين**، بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1982م. ص 117.

(180) Ugur, sy. 181-188.

(181) Apak, sy. 21.

(182) Tunaya, 1/381.

(183) مصطفى رشيد باشا (1800-1858م) من مواليد إستانبول. تقلد وظائف عالية في الدولة

وأهم محفل افتُتح في إستانبول هو «كَوْكَبُ البُوسْفُور» Etoile du Bosphore الذي أنشئ عام 1275هـ/ 1858م، واستمر في العمل حتى عام 1319هـ/ 1901م. وكان في البداية لا يقبل العثمانيين. ثم أنشئ محفل «اتحاد الشرق» Union D'Orient الذي عمل أحد عشر عاماً (1280- 1291هـ/ 1863-1874م) وكان يتميز عن غيره بقبول انضمام المسلمين إليه[184]. ويُذكَر أن أول محفل ماسوني في الدولة العثمانية افتتحه الإيطاليون، هو محفل «برات» مركز «ألبانيا»[185].

وهناك أيضاً محفل «العشق» Ser الذي أنشأه الأرمن عام 1283هـ/ 1866م، ومحفل «التقدم» Proodos الذي أنشئ عام 1285هـ/ 1868م. وكل تلك المحافل كانت تابعة للمشرق الأعظم الفرنسي Grand Orient الكائن في باريس[186].

أما محفل «ماكدونيا ريزورتا» Makedonya -Risorta الشهير في (سلانيك) فكان تابعاً لإيطاليا. وكان بعض أعضائه من مؤسسي حزب (الاتحاد والترقي) أمثال «طلعت»[187]، و«كاظم» و«مانياسي زاده رفيق»[188].

العثمانية، منها: السفير فوق العادة في لندن وباريس، وأصبح وزيراً للخارجية ثم صدراً أعظم كان دوره كبيراً في إعلان حركة الإصلاح العثمانية عام 1255هـ/ 1839م.
انظر: Resat Kaynar. *Mustafa Resid Pasa ve Tanzimat*, sy. 41

(184) Tunaya. *Ibid.*, 1/382. نقلاً عن Paul Dumont/ La Turquie Dans les Arshives du Grand Orient de France.

(185) Turan, Osman. *Ibid.*, sy. 14.

(186) Tunaya. 1/382-383.

(187) طلعت باشا (1874 - 1921) من مواليد أدرنة .Edirne خريج مدرسة فرنسية. توظف في مكتب البريد بمدينته، وقد دخل في السياسة في سن مبكرة وأصبح من الأعضاء الفعّالين في جمعيات معارضة لسياسة الدولة، وأنشأ عام 1906م جمعية الحرية العثمانية التي تبدّل اسمها فيما بعد (الاتحاد والترقي). وقد وصلت به جرأته إلى اتخاذ قرار خلع السلطان عبد الحميد الثاني من الحكم، بعد وصول الاتحاد والترقي إلى الحكم، حيث أصبح وزيراً للداخلية فيها. وعمل في وزارات أخرى. . ولما كان من المسؤولين عن دخول الدولة العثمانية الحرب العالمية الأولى، فقد اتخذ في حقه قرار بالقبض عليه، فهرب إلى برلين مع أعضاء الاتحاد والترقي المتهمين. وقد قتله الأرمن فيها عام 1921م.
انظر: Türk Ans - Ibid: 3/368

(188) مانياسي زاده رفيق (1854-1909م) من مواليد إستانبول. خريج كلية الحقوق، =

وكان أثر هذا المحفل في الحياة السياسية في الدولة العثمانية كبيراً. ويكفي أن نذكر أن «أمانوئيل قراصو»(189) -الذي أبلغ السلطان عبد الحميد الثاني قرارَ الخلع- كان على رأسه.

كما أن محفل «فريتاس» Veritas الفرنسي في «سلانيك» أيضاً الذي أنشئ عام 1322هـ/ 1904م كان يضم كثيراً من الأغنياء وأصحاب الموارد الكبيرة وأساتذة الجامعات.

وقد قام هذان المحفلان بجهود ملموسة في تأسيس حركة جمعية الاتحاد والترقي السرية التي أنشئت عام 1324هـ/ 1906م وتوسيع نشاطها(190). واستطاعت محافل باريس وجنيف وفلورنسا الاتصال بالمؤسسات المهمة في الدولة العثمانية، وجعلت فئات من البكتاشيين والملامتيين Melameti والمولويين Mevlevi وغيرهم من بعض أصحاب الطرق والضباط والوزراء والسفراء والشعراء والكتّاب والمحامين، تنتسب إليها وتعتنق الماسونية(191) وقد كان الاتصال في الشطر الأوروبي من الدولة العثمانية، بشكل خاص، وثيقاً بين الماسونية وبعض الطرق. يضاف إلى ذلك أن بعض مشايخ الإسلام قد ارتبطت أسماؤهم بالماسونية(192) أمثال: شيخ الإسلام «موسى كاظم أفندي» و«خيري أفندي»(193).

= التحق بجمعية تركيا الفتاة في سن مبكرة. درّس مدّة من الزمن في كلية العلوم السياسية ثم عزل من عمله بسبب ارتباطه الوثيق بالجمعية المذكورة. وقد رشح مندوباً عن إستانبول وأصبح وزيراً للعدل ثم توفي بعد مدّة وجيزة. انظر: المرجع، Turkans: 27/257.

(189) أمانوئيل قراصو (1862-1934م) من مواليد سلانيك. الْتحق بجمعية الاتحاد والترقي في وقت كان يمارس فيه مهنة المحاماة. وأول خدمة أسداها للاتحاديين كان تعريفهم بالمحافل الماسونية، عمل صداقة حميمة مع طلعت باشا، انتُخب نائباً عام 1908م في مجلس الشعب عن ولاية سلانيك، وفي عام 1914م عن ولاية إستانبول. عُيّن مفتشاً عامّاً للإعاشة في أثناء الحرب العالمية الأولى. انظر: Yetkin. *Ibid.*, sy. 156.

(190) Tunaya. *Ibid.*, 1/384.

(191) Turan Osman. *Ibid.*, sy. 17.

(192) Tunaya; 1/384.

(193) شيخ الإسلام مصطفى خيري أفندي (1867-1921م) من مواليد أركوب Urgup =

وقد قام الأعضاء العثمانيون، في تلك المحافل، بتوجيه سياسة الدولة والشعب وفق ما كانت تقرره تلك المحافل، وعملوا على تنفيذ قراراتها[194].

ويذكر بعض الباحثين[195] أن المحافل الماسونية في الدولة العثمانية لم تضم غير الأوروبيين والأقليات، حتى عام 1298هـ/ 1880م، إلا أن دخول السلطان مراد الثاني في الماسونية -وهو أعلى شخصية مرموقة في الدولة- يعطي ثقلاً لهذه المنظمة. ولما أسقط السلطان من على الحكم بعد عدة أشهر انتشر اسم الماسونية في الرأي العام، وأصبح من موضوعات الساعة[196].

وتذكر بعض المصادر الماسونية أن السلطان عبد الحميد الثاني لم يسمح للماسونية بالعمل، وأنه أغلق محافلها، وجرت في عهده محاولة تصفية الكتب المتعلقة بالماسونية وإخراج اسمها من قواميس اللغة[197]. غير أن العمل استمر فيها بشكل سري طوال مدّة حكمه (1293-1327هـ/ 1876-1909م)[198]. بل إن الماسونيين في هذه الفترة ضاعفوا من جهودهم، فأنشأوا محافل كثيرة في هذا العهد في مختلف الولايات[199]. ويكفي دليلاً على نشاط هذه الجمعية في الدولة العثمانية أنه كان هناك ثلاثة وعشرون محفلاً في إستانبول، وحدها، في أواخر عهد السلطان عبد الحميد الثاني[200].

= درس العلوم الإسلامية والعربية والفارسية في سنّ مبكرة، ولمّا حصل على الإجازة العلمية عُيّن وكيلاً في المحكمة الشرعية بطرابلس ثم رئيس دائرة الجزاء بمحكمة اللاذقية، ثم انتقل إلى ولايات أخرى. وفي عام 1913م عين شيخاً للإسلام، وبقي في المشيخة مدّة سنتين وعدّة أشهر، حيث استقال من منصبه. انظر: Ertan. *Ibid.*, sy. 130.

(194) Uzunyaylali sy. 224.

(195) Kuloğlu. sy. 154.

(196) انظر المرجع السابق، ص147 (وهذا الكلام يعدّ تناقضاً للمؤلف مع كلامه في ص154).

(197) انظر: صفوت، **الماسونية** 5/ 2073-2076.

(198) انظر: محمد علي، أورخان. **السلطان عبد الحميد الثاني: حياته وأحداث عصره**، ص287. نقلاً عن: Dunyada ve Türkiyede Masonluk. sy: 296-298.

(199) Kuloğlu, sy. 158-159.

(200) Apak, sy. 31-32.

وكانت الصلة بين هذه المحافل، وبين الصهيونية العالمية[201] واضحة لدى أعضائها. فقد قال أبو الضياء توفيق[202] -أحد الأعضاء البارزين-: إن المحافل في سلانيك افتُتحت بيَدِ اليهود الإيطاليين، وإن هدفها تحقيق آمال الصهيونية[203].

ولما كان أكثر أعضاء جمعية الاتحاد والترقي ماسونيين[204] فقد قدمت الماسونية الدولية كل المساعدات الممكنة لهذه الجمعية[205]، وقد أدلى رفيق مانياسي زاده بتصريح إلى صحيفة فرنسية، في باريس، عقب نجاح انقلاب حركة الاتحاد والترقي، قائلاً: لقد كانت للمساعدات المالية والمعنوية التي تلقيناها من الجمعية الماسونية الأثر الكبير في حركتنا، ويجب ألا نستغرب ذلك، لأننا ماسونيون أيضاً. وأود أن أوجّه شكري إلى الجمعية الماسونية الإيطالية التي أمدَّتنا بالعون العظيم نظراً لارتباطنا الوثيق بها[206].

وقد قابل أعضاء حكومة الاتحاد والترقي تلك الخدمة بالسماح لليهود

---

(201) حول العلاقة بين الماسونية واليهودية من خلال المراجع الماسونية بشيء من التفصيل، انظر: Yesevizade. (Masonluk uzerine) Sorusturma. Dis Politika Dergisi. Sayi: 3 (Ekim 1988), sy: 191-199.

(202) أبو الضياء توفيق (1848-1913) الكاتب والناشر الصحفي. من مواليد إستانبول. بدأ حياته الصحفية مع نامق كمال بإصدار جريدة **عبرت** (1872م) و**الحديقة** (1872م) و**السراج** (1873م). وقد نُفي مع مجموعة من أعضاء تركيا الفتاة إلى جزيرة «رودس» بسبب آرائه المنافية لسياسة الدولة. رجع إلى إستانبول بعد وفاة السلطان عبد العزيز وأستأنف أعماله الصحفية، حيث أصدر **مجموعة أبي الضياء** ثم جريدة **تصوير أفكار**. انتُخب عضواً في المجلس في عهد المشروطية الثانية. له مؤلفات تاريخية وأدبية.
انظر: Isik, sy. 148.

(203) Albayrak/Türkiyede Islamcilik, sy. 34.

(204) انظر: شقير، نعوم. «الماسونية في البلاد العثمانية»، **مجلة المقتطف**، (فبراير 1910م): 36/ 157 وما بعدها.

(205) انظر: النعيمي، أحمد نوري. **أثر الأقلية اليهودية في سياسة الدولة العثمانية تجاه فلسطين**، ص 132. نقلاً عن:
Waston, Seton R.W./ The Rise of Nationality in the Balkans. p. 135.

(206) المرجع السابق. ص 132 نقلاً عن:
Enver Nejdet Egekon. *Önceki büyük Ustad Gercek Yüzüyle*, sy: 9.

بالهجرة إلى فلسطين، وذلك بعد حملة من الدعايات المكثفة في الصحف والمجلات، وإلقاء محاضرات عامة في الأندية الثقافية وإقناع أساتذة الجامعات والكُتّاب بذلك(207).

وكان من أوّل ما صدر من اعتراض على الماسونية من المسلمين في تركيا، المقالة التي نُشرت في مجلة «بيان الحق» (1327هـ/ 1909م)(208) بمناسبة افتتاح محفل ماسوني كبير في إستانبول. فقد جاء في هذه المقالة تحذير من أهداف الماسونية وأخطارها على الدولة العثمانية، وتأثيرها الضار في الرأي العام العثماني، وتناقضاتها الواضحة مع الدين الإسلامي، وتوضيح أنها تهدف إلى هدم الدين والخلق، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بأفكارٍ ومعتقداتٍ تنافي المجتمع العثماني.

ثم توالت فيما بعد مقالات أخرى(209) حاولت تنوير المسلمين في توضيح حقيقة الماسونية، وأنها تسعى لتحقيق المآرب الصهيونية.

إلا أن حكومة الاتحاد والترقي فتحت أبواب الدولة على مصاريعها لقيام الماسونيين بالعمل في مختلف المجالات، وأصبح العمل الماسوني في هذا العهد مكشوفاً، فكان الأعضاء يفتخرون بالانتساب إليها، ويدعون الناس إلى الانضمام إليها، وبخاصة خلف شعاراتها البراقة: الأخوّة، والحرية، والمساواة.

ولما رأى السلطان (وحيد الدين) محمد السادس (1337-1341هـ/ 1918-1922م) أنشطة الماسونيين المكثفة، وتدخّلهم في مختلف مؤسسات الدولة، حاول لفت أنظار العلماء إلى خطرها، وحثّهم على التحرك للعمل المشترك الجاد لمواجهتها(210)، والحدّ من فعالياتها، إلا أن ذلك لم يكن سهلاً، وبخاصة بعد توغّلها وانتشارها بين الفئة المثقفة.

---

(207) Öke. *Ibid.*, sy 140-146، نقلاً عن: Future of Türkish Deputhan Zionism and the Palestine. Jc. 12 Mars 1909.

(208) انظر: «الماسونية»، **مجلة بيان الحق**، 1/ 484-485.

(209) انظر: صفوت، مصطفى. «أين نحن، إلى أين نسير؟»، **مجلة بيان الحق**، 5/ 2057.

(210) Sadik Albayrak. *31 Mart Vakasi Gerici Bir Hareketmi?*, sy. 160.

وقد انعقد من الخامس إلى العاشر من شهر سبتمبر 1932م (وهو من: الخامس إلى العاشر من جمادى الأولى 1351هـ) المؤتمر الماسوني العالمي في إستانبول، واشترك فيه عدد كبير. فأرسلت لآتاتورك برقية، مُدحت فيها انقلاباته الجديدة(211)، مما يدل على مدى المسافة التي قطعتها الماسونية في تركيا.

وقد استمرت الماسونية في أعمالها السياسية والثقافية والاجتماعية، ولم يقيّدها قانون يحدّ من تلك الأعمال، حتى العام 1354هـ/ 1935م، حين أعلن وزير الداخلية -الذي كان من الماسون- (212) أن الماسونية بوصفها جمعية سرّية عالمية، تُعتبر منافية لقوانين الدولة الجمهورية(213)، فأعلن إغلاق فروعها جميعاً. غير أن باحثاً(214) يذكر أن الحكومة لم تقم بإغلاق المحافل الماسونية، وإنما قامت المحافل نفسها بتعطيل أعمالها لأمور داخلية، وذلك حتى العام 1367هـ/ 1948م، حين عُدِّل القانون السابق الذي يحدّ من نشاط الجمعيات بشكل عامّ. وكان مردّ ذلك إلى جهود أعضاء بارزين من الماسون في حزب الديمقراط الذي أمسك بزمام أمور الدولة(215).

ولمّا كانت الماسونية ذات نفوذ قوي في الدولة، فقد أصبحت أجهزة التشريع والتنفيذ بيدها، منذ عهد حكومة الاتحاد والترقي، وحتى يومنا هذا(216). وهي لا تتأثر بالحكومات اليمينية واليسارية، بل هي فوق الأحزاب والتكتلات السياسية(217)، تتصرف في الأمور حسب خططها المرسومة. . . ويذكر أحد الباحثين أن سبعة من عشرة من أعضاء الحكومة في كل عهد كانوا من الماسون(218).

---

(211) Uzunyaylali, sy. 233

(212) Yetkin. sy. 79-80.

(213) Ogan, sy. 6.

(214) Yesevizade, sy. 191-199.

(215) Ismail Hakki Yilanlioğlu. *Maneviyatimiz ve Yapilan Tahribat*, sy. 200.

(216) Dilipak/ Türkiye Nereye. sy. 129.

(217) Harun Yahya. *Masonluk Mensei. Dis Politika Dergisi*. Sayi: 3 (Ekim 1988), sy. 188-190.

(218) Dilipak. sy 128.

وقد وردت موافقة مجلس الوزراء التركي في الجريدة الرسمية في الرابع والعشرين من فبراير عام 1987م (الخامس والعشرين من جمادى الثانية عام 1407هـ) بالقرار رقم (19382) على العمل الذي يقوم به سبعون محفلاً ماسونيّاً في أنحاء تركيا مع المحافل الماسونية العالمية[219].

ومنذ عدة سنوات كشف النقاب عن وجود 139 محفلاً[220] للماسون في مدينة إستانبول وحدها[221]. ويوجد في مراكز الدولة المرموقة ستة آلاف ماسوني حسب الإحصاءات الماسونية[222].

وللماسونية في تركيا فعاليات ثقافية أيضاً، فلها عدّة مجلات متخصصة، توزَّع على أعضائها مجاناً. مثل معمار سنان Mimar Sinan، ومجلة ماسون التركية Turk Mason Dergisi وآقاسيا Akasya، وبيوك شرق Buyuk Sark، إلخ.

وتنشر في تلك المجلات جداول المحاضرات الأسبوعية التي تلقى في مختلف المدن التركية، في المبادئ الماسونية المتنوعة، كالأخوّة والمحبّة والعلمانية وتفسير بعض الرموز الخاصة بالماسونية، وأخبار عن المحافل الماسونية العالمية، والعلاقات بين الدِّين والماسونية، وبين الطُّرُق والماسونية. . .[223] كما أن فيها اقتباسات عن آيات القرآن الكريم، وبخاصة الآية 139 من سورة آل عمران: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عِمرَان: 139] وهي تتكرر مع كل عدد من مجلة «معمار سنان».

---

(219) حول أسماء الماسونيين الكبار في الحكومات التركية المتعاقبة منذ عهد الجمهورية بشيء من التفصيل انظر: Ugur. *Ibid.*, ss. 181-190

(220) حول أسماء بعض المحافل الماسونية في مختلف المدن التركية وتاريخ نشأتها انظر: **مجلة معمار سنان**. ع 42 (1981م) ص 71، وع44 (1982م) ص 68.

(221) Dilipak. sy. 123.

(222) Mehmet Cemal. *Seyir Eylem ve Statuko (Türkiye Kültür ve Sanat Yilligi 1990)*, sy. 134.

(223) انظر على سبيل المثال: **مجلة معمار سنان**، ع 32، 33، (1979م)، وع 44، 45، (1982م).

وتُنشر في هذه المجلة أيضاً مقالات عن الفلسفة الإسلامية وروّادها، وعن التصوّف ونشأته، والقضاء والقدر ووجوب التصديق بهما، ونظرية داروين في النشوء والارتقاء، وعدم تعارضها مع آيات الكتب المقدّسة، كما أن فيها اقتباسات من التوراة[224].

وقد نُشرت في الآونة الأخيرة بعض الكتب التي تفضح الماسونية، مثل:

- اليهودية والماسونية / هارون يحيى
- Yahudilik ve Masonluk/ Harun Yahya

- الماسونية والماسونيون/ أ. ن. كون وزميله
- Masonluk ve Masonlar/ I.N.Gun ve Y. Celiker

- الماسونية والماسونيون في تركيا وفي العالم / إلهامي صُويْصَال
- Turkiyede ve Dunyada Masonluk ve Masonlar/ Ilhami Soysal

وتخص بالذكر كُتب رِفْعت جواد آتلخان، مثل:

- الماسونية في التاريخ واليوم
- Tarihte ve Günümüzde Masonluk

- الدولة الخفية وبرنامج الفساد
- Gizil Devlet ve Fesat Programi

- ماهية الماسونية حسب وثائقها
- Kendi Vesikalarina Göre Masonluk Nedir

- الماسونية سرطان الإنسانية
- Farmasonluk Insanliğin Kanseri

وغيرها من الكتب.

وقد صدرت في الآونة الأخيرة أيضاً مجلة وصحيفة جديدتان تنشران خبايا الماسونية في تركيا، وبيان أسماء الشركات والمؤسسات والأفراد الماسونيين، وحركاتهم المنافية للدِّين والخُلُق والآداب العامة.

---

(224) المرجع السابق، ع39، 1981.

ومما يؤخذ على تَيْنِكَ المجلة والصحيفة أنهما تضخّمان كثيراً أمر الماسونية وتعتبرانها وراء كل حادث[225].

وبالجملة فلقد كان لظهور الماسونية وتعدّد محافلها في الدولة العثمانية، ولا سيّما في تركيا آثار سيّئة، في كثير من المجالات. وسوف يأتي الحديث عنها ضمن الكلام على آثار الثقافة الوافدة في تركيا، في الباب الثالث، إن شاء الله.

خامساً: القومية التركية

نشأة القومية التركية

لما رأى العالم الغربي عدم مقدرته على مواجهة الدولة العثمانية في ساحات القتال، بعد وقوع أطراف شاسعة من أراضيه تحت نفوذها، ورأى أنها كانت تمثل الإسلام وتتصدى للمحافظة على البلاد المقدسة والدفاع عنها، اتجه فيما اتخذ من خطط كثيرة لمحاولة تفتيتها من الداخل بوسائل عدة، في مقدمة ذلك الغزو الفكري. وقد حرص الذين تولّوا التنظير له ونشره والحماسة في حشد الأنصار له على فصل شعوب الدولة العثمانية بعضها عن بعض، وكانت وسيلتهم في ذلك إثارة النعرات القومية وإظهار مزايا كل قوم ومآثرهم إزاء الأقوام الأخرى، بحيث تؤدي هذه الإثارة التي اتخذت مختلف الوسائل إلى قطع ما بين هذه الشعوب المسلمة من أواصر الأخوّة والمودّة.

نشأت فكرة القومية التركية بمفهومها العصري في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي. وهي حركة تدّعي أنها: تهدف إلى جمع شمل الأتراك في أنحاء العالم لتكوين أمّة عظيمة تتبوّأ مكانها بين أمم العالم»[226]. وكانت كلمة «طوران» التي استعملوها فيما صدر عنهم من بيانات تعني البلاد التي يقطنها

---

(225) انظر على سبيل المثال: العدد الأول من جريدة *Son Mesaj* الشهيرة الصادرة في حزيران - تموز عام 1992م، ومجلة *Ronesans* الصادرة في الحقبة نفسها.

(226) عبد القادر، توفيق. **الكتلة الإسلامية بين الكتلتين: الديمقراطية الغربية والشيوعية الشرقية**، القاهرة: دار الجامعة للطبع، 1951م. ص 369.

الأتراك[227]، وعلى الرغم من أنها اسم جامع للأتراك جميعاً، إلا أنه خصّ به الأتراك الذين يعيشون في آسيا الوسطى، حيث أصبحت كلمة «الترك» تطلق على الأتراك الذين يعيشون في تركيا دون غيرها[228]. أما الذين يعيشون خارج الحدود التركية فيطلق عليم التركمان وآزري. . . إلخ. ويشرح «ضياء كوك آلب» كلمة (طوران) فيقول: إنها تعني وطن الأتراك الشاسع، الذي كان له شأن في الماضي وربما في المستقبل أيضاً[229]. ويهدف هذا الاسم إلى جمع شمل جميع الفصائل التركية (مثل: الأوغوز Oguz، والتتار Tatar، والكرغيز Kirgiz، والأوزبك Ozbek، . . . إلخ) في اللغة والأدب والتراث[230] (الثقافة). ويضيف بعض الباحثين المتعصبين للقومية التركية إلى التعريف السابق للطورانية، ما يدل على هدف بعض دعاة الطورانية، النازحين من الجمهوريات التركية تقطيع بعض أوصال الأراضي في تركيا وإلحاقها بأراضيهم[231].

وقد كان المنفيّون الأوروبيون إلى تركيا، والمنفيون الأتراك إلى أوروبّا أهم عناصر الدعوة إلى نشأة القومية التركية وتطورها فيما بعد[232]. كما أن الضباط الأتراك الوافدين إلى أوروبّا والمتشبعين بالأفكار القومية، قاموا بالترويج لها[233] بعد رجوعهم إلى تركيا. وقد ركّزوا جهودهم في ذلك على الجيش[234] وقد نشر «أحمد وفيق باشا» Ahmet vefik pasa كتابه «اللهجة العثمانية» (لهجة عثماني) عام 1280هـ/ 1863م موجّهاً الأنظار إلى اللهجات التركية ومشجّعاً على قوميتها[235].

---

(227) Hayat Yay. *Büyük Türk Sözlügü*. sy. 1188.

(228) Gökalp/Türkçülüğün Esaslari, sy. 22.

(229) *Ibid.*, sy. 24.

(230) *Ibid.*, sy. 23.

(231) Halide Edip Adivar. *Türkiyede Sark-Garp ve Amerikan Tesirleri*. Sy. 100.

(232) Lewise. sy. 2.

(233) انظر: سعيد سلمان: الهوية العربية الإسلامية في الخليج العربي (وقائع ندوة التحديات الحضارية والغزو الثقافي لدول الخليج العربي. مسقط: 1-3 شعبان 1405هـ)، ص2.

(234) انظر: برو، توفيق علي. **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني**، 1908-1914م. ص60.

(235) Erverdi. *Ibid.*, sy. 58.

وقام المستشرق «قسطنطين بورزسكي» الذي اعتنق الإسلام وسمّى نفسه «جلال الدين» بجهود بارزة في نشأة القومية التركية. فقد نشر سنة 1286هـ/ 1869م كتاباً بالفرنسية سمّاه (أتراك الأمس وأتراك اليوم)(236) حاول فيه تأكيد دور الأتراك الحضاري، و«أنهم ليسوا أقل من الأوروبيين، فإن الآريين هم المنشئون للحضارة الغربية فلمّا أسلم الأتراك اندمجوا بالحضارة السامية وانفصلوا عن الحضارة الأصل، فإذا هم أرادوا الدخول في الحضارة الأوروبية، فإن ذلك ليس إلا عودة منهم إلى الأصل»(237).

وكان لأبحاث هذا المستشرق وآخرين ممن ضمّن أقوالهم في كتابه تأثير هام في كثير من العقول التركية، وبخاصة في الإشادة بالتاريخ التركي القديم، والاعتقاد بالهوية المميزة للأتراك والمركز اللائق بهم في التاريخ(238).

وقد حملت جريدة (ترجمان أحوال) المنشأة في 6/ 4/ 1277هـ (21/ 10/ 1860م) لواء الفكر القومي التركي في أولى مراحل النشأة(239). كما أن (علي سعاوي) نشر مقالات وكُتيّبات عن القومية التركية ومزايا القوم التركي، من خلال مجلّتيه (العلوم والمُخْبِر) اللتين كان يصدرهما في أوروبّا متأثراً بالمستشرقين(240). فادّعى أن الدور الذي قام به الأتراك في التاريخ والسياسة والثقافة، يجعلهم أقدم شعب وأرقاه على وجه الأرض، وأن اللغة التركية أرقى اللغات العالمية وأوسعها، لذلك ينبغي تنقيتها من الأصول العربية والفارسية(241) وقد اعترف علي سعاوي بتأثير «كوبنو» Gobineau فيه وفي تطوّر الفكر القومي لديه، وخصوصاً كتابه (لامساواة الأعراق) Inégalité des races فقد كتب فيه «أن الأتراك ليسوا قوماً ذوي طبيعة عسكرية وفاتحين فحسب، بل إنهم قوم قاموا بنشأة حضارة العالم وخدمتها، وأن أصول بعض الأقوام

(236) لويس. **الغرب والشرق الأوسط**، مرجع سابق، ص127.

(237) Ülken. *Ibid.*, sy. 204.

(238) انظر: المرجع السابق، ص127.

(239) Uzunyaylali. *Ibid.*, sy. 22.

(240) Erverdi, sy. 58.

(241) Petrosyan. *Ibid.*, sy. 137-142.

الموغلة في التاريخ يرجع إلى العنصر التركي»[242].

وقد وضع «أرمنيوس فامبري» Vambery الهنغاري و«ليون كوهين» Leon Cohen الفرنسي نظرية تؤيّد وحدة الأرومة الطورانية، فأخذت كتبهم تنتشر بين القوم انتشاراً مذهلاً، فأنشئت طوالع الحركة الطورانية، وبدأت تظهر وتتكاثر في تركيا وروسيا[243]. وقد أقبل الشباب على تاريخ المؤرخ الفرنسي «دي جين» Deguignes الذي كتبه في الأتراك والهنغاريين والمغول. كما شجّعهم في دعوتهم تلك الكتاب الذي ألّفه «السر ديفيدس» Sir devides الإنكليزي في الصرف التركي، ومزايا حضارة الأتراك ومآثر تاريخهم المجيد[244].

ومن أوائل من قام بالدعوة إلى القومية التركية وكتب فيها مقالات حماسية اليهودي «موئيز كوهين» Moiz Cohen الذي تسمى باسم تركي مستعار هو «تكين آلب» .Tekinalp فقد أراد بدعوته هذه تنفير الأتراك من العرب وتحويل أنظارهم عن فلسطين، ليتساهلوا في أمر الهجرة اليهودية، إضافة إلى تحقيق هدف إبعاد الأتراك عن الإسلام، إذا أصبحت القومية التركية فوق كل شيء[245]. وكان من أوائل من هاجم الإسلام تحت شعار القومية التركية وعدّه قانون الصحراء وأنه الدين الذي قضى على الروح التركية[246]. ويعد كتابه الذي ألفه في القومية الطورانية الكتاب المقدّس للسياسة الطورانية[247].

ومن الذين أسهموا إسهاماً ماديّاً كبيراً في إنشاء «الموقد التركي» -جمعية النشاط والفعاليات القومية التركية التي سيأتي الحديث عنها بعد قليل- «لازارو فرانكو» Lazaro Franko اليهودي الروسي، وهو إيطالي الأصل[248]. وكان

---

(242) Ülken. *Ibid.*, sy. 81.

(243) انظر: ستودارد. **حاضر العالم الإسلامي**، مرجع سابق، 4/ 111.

(244) G?kalp. *Ibid.*, sy. 2

(245) Dilipak/Türkiye Nereye Gidiyor?. *Ibid.*, sy. 60.

(246) Dilipak. *Ibid.*, sy. 61.

(247) انظر: النعيمي، أحمد نوري. **أثر الأقلية اليهودية في سياسة الدولة العثمانية تجاه فلسطين**، مرجع سابق، ص112.

(248) Dilipak. *Ibid.*, sy. 51.

هناك بعض المستشرقين المشهورين في «الجمعية التركية» Turk Dernegi (التي أسست في 15/ 12/ 1325هـ - 1908م وأغلقت عام 1330هـ/ 1912م) أمثال الأستاذ «كورلافكسي» Gorlavski والدكتور «كاراجون»[249] والأستاذ «مرتين هرتمان»[250] Martin Hartmann[251].

وفي ضوء ما سبق، يتضح الأثر الذي قام به المستشرقون في نشوء الفكر القومي التركي وتطوّره في تركيا، ومساندتهم إيّاه بالناحيتين المادية والمعنوية، ومن ذلك توجيه الباحثين للعناية بهذا الموضوع، وتشجيعهم على التخصص فيه، ونشر الكتب والمجلات الخاصة به. وقد استمروا في التشجيع على ذلك وإبراز معالم الحضارة التركية، ومحاولة تأكيد أن فطرة الأتراك أقبلُ للديانتين البوذية والشامانية من غيرها[252] ولم يقتصروا على تأليف الكتب وإعداد البحوث والدراسات المتعلقة بهذا فحسب، بل ذهب بعضهم[253] إلى تركيا لمتابعة المهمة من خلال التدريس في الجامعات والمشاركة في الندوات العلمية. وفي هذا ما يؤكد الحرص على تركيزهم على الجيل المثقف وحَمَلة الفكرة، من العناصر المتسمة بالحماسة والنشاط حتى يكون التأثير أقوى.

---

(249) كاراجون Karacun مستشرق وراهب مَجَريّ، سافر إلى إستانبول ومكث فيها فترة في البحث عن التاريخ المجري من خلال المصادر التركية. كان كثير التعصب لديانته وقوميته. توفي في إستانبول في (3 مايو 1911م) انظر: صفوت. دقتور قاراجون امره (مصور نوسال عثماني: 1330هـ، ص 259 وما بعدها).

(250) هو الدكتور «مارتن هرتمان» أستاذ اللغات الشرقية والآداب الإسلامية في برلين. له كتاب **تاريخ الطباعة العربية في مصر** *The Arabic Press of Egypt* انظر: الفيكونت فيليب دي طرازي. **تاريخ الصحافة العربية**، بيروت: المطبعة الأدبية، 1913م، 1/ 23.

(251) Tunaya., *Ibid.*, 1/415.

(252) انظر: سليمان، أحمد سعيد. **التيارات القومية والدينية في تركيا المعاصرة**، ص8.

(253) مثل «Von Galanti» المستشرق الألماني الذي ذهب إلى أنقرة فدرّس في جامعتها سنتين (1935-1937م). انظر حياته ومؤلفاته الكثيرة في هذا الصدد: Meydan Larosse. *Ibid.*, 4/894.

ومثل «آورام غالانتي Avram Galanti» اليهودي الذي درّس في جامعة إستانبول مدّة طويلة، وألّف في الأتراك والصلات بينهم وبين اليهود، وبخاصة كتابه **الأتراك واليهود** الذي نشره عام 1928م باللغة العثمانية باسم (توركلر ويهوديلر).

تلقّى أقطاب القومية دروسهم ومعلوماتهم عن المستشرقين، فإن تأثير «ليون كوهين» اليهودي في «ضياء كوك آلب» و«نجيب عاصم» Necip Asim Yaziksiz[254] كان كبيراً[255]، كما أن الكتب التي ألّفها المستشرقون في القومية التركية أصبحت المصدر الأساس للقوميين الأتراك..

وابتداءً من عام 1310هـ/ 1893م ركزت جريدة «الإقدام» على القومية التركية، فتجمّع حولها «نجيب عاصم» و«ولد جلبي» Veled Celebi Izbudak[256] و«أمر الله أفندي» Emrullah Efendi[257] وحاولوا تحديد مواصفات الثقافة التركية الأصل[258]، فغالوا في تعصّبهم للقومية التركية وحاولوا انتقاء اللغة التركية من الكلمات والتراكيب العربية والفارسية[259].

وقد لخّص أحد الباحثين[260] آراء القوميين الأتراك في أسباب تمسّكهم

---

(254) نجيب عاصم (1861-1935م) الكاتب واللغوي، خريج المدرسة الحربية في إستانبول. درّس بعد المشروطية مادة اللغة التركية والفرنسية في دار الفنون، ثم رشح عن ولاية «أرضروم» نائباً في البرلمان (1927م). يعدّ من أوائل المدافعين عن القومية التركية، وعرف بكتاباته ومقالاته الكثيرة في هذا الصدد. من مؤلفاته: **الخط التركي القديم**، **مختصر النحو العثماني**، **التاريخ العثماني**، **آثار أورخون**، . . . إلخ. انظر: Isik. *Ibid*., sy. 321.

(255) Erverdi. *Ibid*., sy. 58-59.

(256) ولد جلبي (1869-1950م) الكاتب واللغوي. درس اللغة والآداب التركية والعربية والفارسية وأجرى مقارنات بينها. رُشّح لمنصب المولوية في مدينة «قونيا» بوصفه من أحفاد «جلال الدين الرومي». كوّن في الحرب العالمية الأولى فرقة من الدراويش واشترك في الحرب ضد الأعداء. رُشّح نائباً في المجلس التركي عن ولاية «قسطموني» واستمر فيها مدّة طويلة. كتب مقالات وكتباً في اللغة والآداب التركية. من مؤلفاته: «**مدخل إلى اللغة التركية**، **الديوان**، **الأمثال التركية**، **حاشية على الإدراك**» Meydan Larosse. *Ibid*., 6/623.

(257) أمر الله أفندي (1858-1914م) خريج كلية العلوم السياسية بإستانبول. تقلّد وظيفة مدير التعليم في بعض ولايات الدولة. ثم عيّن في عضوية مجلس المعارف (1900م). وقد درّس مادة الفلسفة في دار الفنون فترة، وبأمر منه قرّرت مادة الفلسفة على المدارس الثانوية. انظر: Meydan Larosse. مادة Emp: 4/240.

(258) Mardin. *Ibid*., sy. 53.

(259) انظر: سليمان. **التيارات القومية والدينية في تركيا المعاصرة**، ص 25.

(260) Babanzade Ahmed Naim. *Milliyetçilik ve Türk Milliyetçiligi Uzerine* (Türkiyede Islamcilik Düsüncesi: Ismail Kara: 1/286).

بالقومية بقوله: «إن الأخطار المُحْدِقة بالأتراك في الداخل والخارج هي التي تدفعنا إلى السير في هذا الطريق، لأن ضمان استمرار الدولة ماديّاً ومعنويّاً ملقاة على عاتق الأتراك وحدهم. ونتيجة لما أصاب الدولة من نكبات، فقد ضعف عزم العنصر التركي، واضمحلّت معارفه وثقافته، كما هلكت تجاربه وفنونه وزراعته، وبَدَلَ تقديم الشكر له لقي مزيداً من القسوة والعَنَت، وتعرّض للمحن والمصائب. لذلك فقد آن الأوان لأن يخفّف عنه من أعبائه الثقيلة، ويلقي بعضاً منها على عاتق الشعوب الأخرى، ويهتم بنفسه على أساسٍ من الفكر القومي الجامع...». وقد دللوا على صحة دعواهم -حسب رأيهم- بأن الشعوب العثمانية بدأت قبل الأتراك بالمناداة بالقومية. وأن لهم الحق في سلوك الطريق نفسه(261).

أما السبب الذي دفع الأتراك العثمانيين لأن يقودوا هذه الدعوة دون الأتراك من خارج الدولة العثمانية -حسب رأي «يوسف آقجوراه» Yusuf Akcura(262)- فهو أن الأتراك العثمانيين هم أرقى الشعوب التركية حضارة وأقواها نفوذاً وسلطة(263). لذلك وجب عليهم القيام بتفهيم الشعوب التركية قيمتها، لتتبوّأ مكانتها اللائق بها بين الأمم.

وقد وردت أقوال متعارضة في نشوء الفكر القومي التركي، فهل نشأ قبل

---

(261) M. Ertugrul Duzdag. *Türkiyede Islam ve Irkçilik Meselesi*, sy. 15-16.

(262) يوسف آقجورا (1876-1935م) من مواليد سمبريسك Simbrisk من أعمال الجمهوريات التركية. ذهب إلى إستانبول في سن مبكّرة من عمره، فدرس فيها والتحق بالمدرسة الحربية، إلا أنه لم يكملها بسبب نفيه إلى «طرابلس الغرب»، حيث كان يشارك في أعمال منافية لسياسة الدولة. فانتقل من هناك إلى فرنسا فدرس في كلية العلوم السياسية، ثم رجع إلى روسيا، وبقي فيها حتى إعلان المشروطية فذهب إلى إستانبول والْتحق بدار الفنون مدرّساً. وما لبث أن اشترك في الفعاليات القومية التركية فأنشأ مع بعض زملائه «الموقد التركي» وكتب مقالات حماسية عن القومية التركية. انتُخب نائباً عن ولاية إستانبول في المجلس التركي (1923-1935م) وفي الوقت نفسه كان يدرّس في كلية الحقوق. رُشّح رئيساً لمجمع التاريخ التركي.. يُعدّ يوسف آقجوراه من أقطاب القومية التركية. من مؤلفاته: **أوضاع المسلمين التتار في روسيا، ملاحظات حول المسألة الشرقية، السياسة والاقتصاد، ثلاثة أنواع من السياسة**،... إلخ. انظر: Isilk. *Ibid.*, sy. 19.

(263) Yusuf Akcura. *Uc Tarzi Siyaset*, sy. 15-16.

نشوء الفكر القومي لدى الشعوب التابعة للدولة العثمانية أم نشأ بعده؟. وفي هذا يذكر بعض الباحثين أن «إحياء القومية التركية وظهورها كانا أحد عوامل ظهور قوميات أخرى بوصف ذلك نتيجة مضادة، أو رد فعل ضد هذه القومية»[264].

وهناك رأي آخر معارض، وهو: أن نشوء الفكر القومي لدى الأقليات كالروم والألبانيين والبُلغار والأرمن، شجّع الأتراك على التمسك بالقومية التركية[265] وكان ذلك أهم عامل في نشوء الفكر القومي وتطوّره[266]. وقد جاءت فكرة القومية (من حيث العموم) عند الأقليات المسلمة متأخرة عن نموّها عند الأقليات المسيحية[267].

أما الفكر القومي العربي، فقد نشأ قبل نشوء القومية التركية بعدة عقود، حين أنشئت جمعية أدبية عام 1263هـ/ 1847م من النصارى تحت رعاية أمريكية[268]. ثم أنشئت جمعيات سرية أخرى، تدعو إلى استقلال البلاد العربية، وعلى وجه الخصوص استقلال الوطن السوري[269]. غير أن المسلمين من العرب لم يفكّروا في الانفصال عن الخلافة العثمانية الإسلامية، إلا بعد أن انتهجت حكومة الاتحاد والترقي نهجاً قومياً محضاً، وابتعد القادة المسيطرون على الدولة العثمانية في سياستهم من الإسلام[270]. وكان كثير من زعماء العرب يعاون السلطان عبد الحميد الثاني في سياسته الهادفة إلى

---

(264) انظر: ريس، محمد ضياء الدين. «الشرق الأوسط في دور الانتقال» (القسم الثاني). **مجلة المسلمون**. ع2، س3 (ربيع الثاني 1373م) ص 125.

(265) Riza Nur. *Hayat ve Hatiratim*, 2/445.

(266) Hareket Dergisi. *Ibid.*, ss 5-10.

(267) رامزور، أرنست أ. **تركيا الفتاة وثورة 1908م**، مرجع سابق، ص 91.

(268) انظر: العبود، صالح بن عبد الله. **فكرة القومية العربية على ضوء الإسلام**، الرياض: دار طيبة، (د.ت). ص 150 وما بعدها.

(269) انظر: كوثراني، وجيه. **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي: 1860-1920م**. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1976م، ص125-126.

(270) انظر: نصر، محمد. **قضايا العالم الإسلامي ومشكلاته السياسية بين الماضي والحاضر**، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1983م، ص 154.

الجامعة الإسلامية، ولكن سياسة الاتحاديين المعارضة لذلك، في نزوعها القومي السافر، ساعدت على إذكاء روح القومية لدى العرب[271]، وكان حافزاً لبعض الزعماء العرب في تشددهم بالمطالبة بالاستقلال التام للبلاد العربية عن الدولة العثمانية، وعاملاً من عوامل توحيد قواهم حول هذا الطلب[272]. ومما زاد من ظاهرة النفور بين العرب والترك في ذلك الوقت ما صدر عن السلطات التركية من عزل بضعة عشر متصرفاً من العرب، وما جرى في أثناء ذلك، أيضاً، من إقصاء عدد من الموظفين العرب بوزارة الخارجية، بحيث لم تعد هذه الوزارة تضم إلا واحداً منهم، بعد أن كانوا اثني عشر رجلاً[273].

وكانت صحف الاتحاد والترقي (طنين، الاتحاد والترقي، إقدام،... إلخ) تشن حملةً عنيفة على العرب، بهدف استثارة المشاعر القومية عند الأتراك واستعداء بقية الشعوب[274]. وفي هذه الأثناء شجّع الغرب القومية العربية تشجيعاً كبيراً، أكثر من ذي قبل، رغبة في كسب العرب واستغلالهم وجعلهم أداة لسياسته، في تفتيت الدولة العثمانية ومن ثم تقسيم ميراثها، التي أطلقوا عليها اسم «الرجل المريض».

وقد بدأ الاتحاديّون في انتهاج السياسة القومية، بعد أن تمكنوا من إمساك زمام أمور الدولة في 1326هـ (1908م)، وأهملوا الدعوة إلى الجامعة العثمانية، وشجّعوا على معارضتها، وركزوا اهتماماً خاصّاً بالاتصال ببعض الزعماء الأتراك من التتار والآزريين وغيرهم[275] وأنشأوا في السنة نفسها

---

(271) انظر: سعيد، أمين. «الاتجاهات السياسية خلال 60 سنة في الشرق العربي»، **مجلة المقتطف**، (مايو 1936)، 88/ 612.

(272) انظر: زين، زين نور الدين. **نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية-التركية**، بيروت: دار النهار، ط2، 1972م، ص 90.

(273) انظر: منسي، محمد صالح. **نشوء القومية العربية في الشرق الآسيوي**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط2، 1975م، ص108.

(274) انظر: كوثراني، وجيه. **الاتجاهات الاجتماعية السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي**، مرجع سابق، ص201.

(275) Gentizon. *Ibid.*, sy. 66.

الجمعية التركية Turk Dernegi التي كان من أبرز رجالاتها «نجيب عاصم» و«ولد جلبي» و«يوسف آقجوراه» السابق ذكرهم. وكان برنامجهم يقضي بتتريك الوظائف الحكومية وإسكان المهاجرين الأتراك في المناطق التي يقطنها النصارى، واتّباع سياسة ثقافية جديدة في نشر اللغة التركية[276].

وقد أنشأ «يوسف آقجوراه» و«محمد أمين يورداكول»[277] Mehmet Emin Yurdakul و«حسين زاده علي بك» Huseyinzade Ali Bey[278] و«أحمد حكمت» Ahmet Hikmet Muftuoglu[279]، جمعية «الموقد التركي» Turk Ocagi رسميّاً في 24/ 3/ 1330هـ (12 مارس 1912م)، «وتُعتبَر هذه الجمعية عند بعض الباحثين[280] حجر الأساس للقومية التركية، حيث قامت بتأثير فعّال في العناية باللغة والثقافة التركية (بالمعنى العام)، وإجراء المسرحيات القومية الحماسية المختلطة، في وقت كان الاختلاط فيه شبه ممنوع في الدولة العثمانية. وقد انتشرت فروعها في مدّة وجيزة في أغلب ولايات الدولة، والتحق بها كثير من الشعراء وأساتذة الجامعة والمؤلفين الأتراك، وبدأوا بإحداث أعياد (Ergenekon Bayrami) تركية قديمة، وإطلاق أسماء تركية بدل

---

(276) Türkdoğan. *Ibid.*, sy. 168-169.

(277) محمد أمين يورداكول (1869-1944م) الشاعر والكاتب خريج ثانوية بشكتاش العسكرية في إستانبول. التحق بكلية العلوم السياسية إلا أنه لم يكملها، حيث توظف في مكتب الصدارة العظمى. وقد ارتقى في السلك الوظيفي إلى أن أصبح والياً على الحجاز ثم سيواس ثم أرضروم. رشح نائباً في المجلس عام 1913م عن ولاية الموصل. شارك في نشر الفكر القومي مع أصدقائه مشاركة فعالة، فكتب مقالات في مختلف المجلات المعنية. من مؤلفاته: **العدالة والفضيلة**، **اِصْحَ أيتها التركي**، **أشعار تركية**، **العصيان والدعاء**، **إلى طوران**، **مصطفى كمال**، **أنقرة**، . . . إلخ. انظر: Isik. *Ibid.*, sy. 467-468.

(278) علي حسين زاده طوران (1864-1941م) من مواليد باكو، خريج جامعة «بطرسبورغ» ثم كلية الطب العسكرية في إستانبول. عمل بعد تخرّجه في مستشفى «حيدر باشا» الحكومي في إستانبول. ولمّا كان من ضمن المنشئين لجمعية الاتحاد والترقي فقد اضطر إلى الهروب إلى القوقاس (1903م)، ورجع إلى إستانبول بعد إعلان المشروطية. كان له دور بارز في تطور الفكر القومي التركي. انظر: Türk Ans: 32/1-2.

(279) Bilgay Esemenli. *Tanzimattan Bugüne Batiliasma Hareketleri*, sy. 21-22.

(280) Tunaya. *Ibid.*, 1/435.

أسمائهم، وعدّ المغول من الأتراك واعتبار «جنكيز خان» السلطان التركي الأوحد[281].

وكان الهدف العملي من إنشاء هذه الجمعية إحياء العاطفة القومية في كل مكان وبكل وسيلة ممكنة، والبحث عن التراث التركي وتحديده وتكوين رابطة منبثقة من الفكر التركي، يوجّه إليها مشاعر الشعب التركي[282]. وتحرّكت هذه الجمعية لإحياء العادات والتقاليد والقوانين والأشعار التركية، التي تعود إلى ما قبل الإسلام، وتمجيد الغزاة والفاتحين من أسلاف الأتراك الوثنيين. وقد حرص الاتحاديون في سياستهم على تحقيق تلك الأهداف[283]. ومحاولة نبذ كل ما تعلق بالثقافة التركية الأصيلة من تأثير مختلف ثقافات الأمم والشعوب غير التركية، والتركيز على اللغة التركية قبل أن تختلط بغيرها من اللغات المختلفة[284].

ومما عُرفت به هذه الجمعية أنها لم تكن تقف عند حدود معَيّنة في تطبيق ما يصدر عنها من فكر على الواقع، بل ما إن تكاد تقترح عليها بعض الآراء حتى تبادر إلى نشرها والدعوة لها في كل مكان تعيش فيه المجتمعات الطورانية. وقد بذلت هذه الجمعية جهوداً كبيرة في ترويج أفكارها بجميع المساعي. ومما توسلت به لاستجلاب النشء إنشاء مدارس طورانية، وإصلاح الطريقة المتبعة في المدارس العليا لتعليم تاريخ القبائل التركية[285]. وقد دعّمتها الحكومة بالإعانات المالية، فافتتحت كثيراً من الفروع في تركستان، وأصبحت مركزاً قوميّاً فعّالاً لتثقيف النشء بالثقافة التركية.

وقد ظهر في هذه الأثناء «ضياء كوك آلب»، الذي يعتبر أب القومية

---

(281) Said Halim Pasa/ Buhranlarimiz, sy. 260-261.

(282) Gentizon. *Ibid.*, sy. 68.

(283) انظر: حسين، محمد محمد. **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ط3، القاهرة: دار النهضة العربية، 1972م: 2/ 101.

(284) Gentizon. *Ibid.*, sy. 69.

(285) انظر: أحد أدباء الإنكليز. «الحركة الطورانية الجديدة في تركيا». **مجلة المقتطف**: 49/ 425-431.

التركية، معلِناً فكره القومي في شعره الذي سمّاه «طوران»، مُظهراً شوقه العميق إلى عهد الأتراك قبل الإسلام، وأسفه على اضمحلال حضارتهم القومية[286].

وكان كوك آلب عضواً في جمعية الاتحاد والترقي وأستاذ علم اجتماع في جامعة إستانبول. وقد ظهر في المؤتمر السنوي للجمعية في عام 1327هـ/ 1909م رجلاً خجولاً غريب النظرات، وعندما أبدى ميوله القومية في هذا المؤتمر، لم يستطع أن يجلب اهتمام زملائه إلى أفكاره، فغادر إستانبول إلى «سلانيك» وبدأ هناك يعمل على إنشاء الجوّ الملائم لنشر أفكاره الجديدة، حيث أسس جمعيتين: «يني لسان» (اللسان الجديد) و«يني حيات» (الحياة الجديدة). وكانت المجلتان: «كنج قلملر» (الأقلام الفتيّة) «و «يني فلسفة» (الفلسفة الجديدة) لسان حالهما[287] وقد تحوّل ضياء كوك آلب - بتأثير «حسين زاده علي» والكتّاب الذين تجمّعوا حول مجلة «الأقلام الفتيّة» - إلى قومي لا يقف في ذلك عند حدّ ولا يعترف لغيره بشيء. وبدأ بالدفاع عن حركة «إصلاح اجتماعي» جديدة، مستنداً في ذلك إلى آراء الفيلسوف «أوغست كومت» Augustus Komte و«إميل دوركهايم» Emil Durkheim[288] فجمع حوله في مدّة وجيزة كثيراً من الشباب الذين اقتنعوا بأفكاره المُغالية في القومية. ودعا إلى ضرورة الإصلاح في تركيا المعاصرة، مؤكداً مجالين اثنين قبل غيرهما، هما:

1. إصلاح الأسرة التركية وإعطاء المرأة حرّيتها التي تضمن لها مشاركتها في الحياة الاجتماعية والسياسية.

2. ضرورة فصل الدين عن الدولة والانتقال إلى العلمانية[289].

---

(286) Kerim Yavuz. *Ziya Gökalp'in Dini Tutumu ve Din Anlayisi.* Erzurum Islami Ilimler Enstitüsü Dergisi. Sayi: 2 (1977), sy. 211-221.

(287) برو، توفيق علي. **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني**: 1908 - 1914م، ص 582.

(288) Ülken. *Ibid.*, sy. 27-30.

(289) Ülken. *Ibid.*, sy. 27-30

ورأى كوك آلب أن نجاة الأتراك وخلاصهم يكمن في: البحث عن التراث (الثقافة) التركي الموجود في الشعب وإيجاده، ثم اقتباس الحضارة الغربية بحيويتها كما هي دون نقصان، وتطعيم الثقافة القومية بها(290). ورأى أيضاً أن السبب في عدم استفادة رجال التنظيمات من الحضارة الغربية حين رأوا أن الحاجة تدفعهم إلى اقتباسها، إنما يعود إلى الاقتباس الجزئي، في الوقت الذي كانت الحاجة -وما زالت حسب رأيه- ماسة إلى الاقتباس الكليّ، لذلك فلم يستطيعوا حتى إنشاء جامعة بمفهومها العصري(291).

وبدءاً من عام 1332هـ (1914م) ظهر بشكل واضح تمكُّنُ الفكر العلماني من كوك آلب، ورُجحانه على آرائه الإيجابية في الدِّين -وهي قليلة في مجموعها-(292) وذلك عندما بيَّن التدابير التي ينبغي اتخاذها حيال الوصول بالمجتمع إلى الحرية والديمقراطية. من أهم تلك التدابير: ما يحفظ المجتمع مما أُطلق عليه (الأنظمة الثيوقراطية)(293) -ولا يتحقق في نظره- الديمقراطية التي نادى بها ودعا إليها في مواجهة الثيوقراطية إلا بفصل الدين عن الدولة، وأن القرآن الكريم -في نظره- ليس له إلا التدخل في الشؤون الدينية فحسب، أما الأمور الخارجة عنها فتُترك للقوانين الحديثة، لأن وحدة الشعب متعلقة بالدستور، أما الجماعة الدينية فتابعة للقرآن الكريم(294).

وقد أعلن كوك آلب هجومه العنيف على الشريعة الإسلامية، عندما كتب شعره المسمّى بـ «شيخ الإسلام»، حيث جاء فيه: أن الدولة التي لا تدوِّن شريعتها بل تتبع شريعة السماء التي لا تتغيّر، فإنها ليست دولة ولا تستطيع

---

(290) Gökalp. *Ibid.*, sy. 40.

(291) Gökalp. *Ibid.*, sy.59

(292) Jaschke. *Ibid.*, sy. 15.

(293) الثيوقراطية :Theocracy كلمة مأخوذة من كلمتين يونانيتين، إحداهما (ثيوس) بمعنى الله، و«قراطوس» بمعنى قوة أو سلطان. وهي عبارة عن الجماعة التي تعتبر سلطان الحكم من أمر الله يتولاه بواسطة سفرائه.. إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ص178. (هامش المترجم عباس محمود، رقم 1).

(294) Yavuz. Kerim. *Ibid.*, ss. 211-221.

الاستمرار في استقلالها وذاتيتها(295). وفي أبيات شعرية أخرى سمّاها «الدين والعلم» هاجم الشريعة الإسلامية تحت غطاء الدفاع عن حقوق المرأة، حيث أكد فيها ضرورة المساواة بين الرجل والمرأة، وبخاصة في قضية النكاح والطلاق والميراث، وما لم يتحقق ذلك -في نظره- فإن أساس بناء الأسرة لا يكون مستنداً إلى العدل ولا يكون هناك ارتقاء للأسرة ولا للدولة(296)، لأن الأسرة هي أساس الأمة والدولة. وما دمنا لا ندرك حقيقة شأن المرأة فإن حياتنا القومية تظل ناقصة(297). وقد قدّم «كوك آلب» اقتراحاً لمؤتمر حزب الاتحاد والترقي عام 1335هـ/ 1917م بإلغاء مؤسسة المشيخة الإسلامية. فأعجب أعضاء الحزب - الذي ألحق إدارة المحاكم الشرعية بنظارة العدل قبل سنة من التاريخ المذكور- بهذا الاقتراح(298)، إلاّ أن الوقت لم يكن ملائماً لاتخاذ مثل هذا القرار.

إن آراء «كوك آلب» في الدولة، والشعب، والدين والحضارة كانت الأساس الذي استندت إليه الجمهورية بعد إلغاء الخلافة. وقد ترجحت آراؤه القومية والتغريبية على آرائه في الدين، فمما اشتهر عنه أنه كان يعلن انتسابه «للشعب التركي والأمة الإسلامية والحضارة الغربية» ولم يكن يرى منافاة فيما بينها، لأن كل تيّار من هذه التيّارات الثلاثة -في نظره- يخص جانباً معيّناً من جوانب حاجات المجتمع، ولا يقوم أحدها مقام الجانبين الآخرين(299). ولكن صدور كتابه الذي سماه «أسس القومية التركية» Turkculugun esaslari، والذي ألّفه عام 1341هـ/ 1923م أظهر تخلّيه عن الدين وتمسّكه بالقومية والتغريب. وأصبح الدين عنده علاقة بين العبد وربه(300).

---

(295) Jaschke. ibid. sy. 14 نقلاً عن: ضياء كوك آلب: يني حيات. ط (1918). وهذه العبارة غير موجودة في ط (1946م).

(296) Hüseyin Hilmi isik. *Dinde Reformcular. Sy. 119.*

(297) إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ص 186.

(298) انظر: دوغان، أورخان تورك. **أسس مبادئ اجتماع ضياء كوك آلب**، مرجع سابق، ص 112-113.

(299) Yavuz, kerim. *Ibid.*, ss. 211-221.

(300) Nilüfer Göle. *Muhendisler ve Ideoloji*, sy. 61.

فقد كان من قبل يؤمن بوجوب الدين، ويرى أنه ضرورة من ضرورات الحياة. غير أنه عارض فيما بعد هذا الرأي، وأصبح يرى أن من آمن بالدين بوصفه علاقة بين العبد وربّه فلا بأس بإيمانه، ومن أنكر ذلك فلا بأس بإنكاره، أما القومية فهي عنده الأصل وفوق كل شيء.

ولم يقف كوك آلب عند حدّ المناداة بالقومية التركية والتعصب لها فحسب، بل تعدّاه إلى المناداة بتتريك جميع الأنظمة الثقافية والاجتماعية والسياسية، لتكوين ما سماه الحضارة التركية المثالية، فإن التراث التركي في جميع مجالات الحياة -حسب رأيه- كفيلٌ بارتقاء الشعب ورفع مكانته ليصل إلى مستوى شعوب الحضارة الأوروبية(301). فإذا نُقّحت الثقافة التركية من الآثار الثقافية الإسلامية الضارة، فلا تبقى هناك منافاة بينها وبين الحضارة الغربية المتقدمة(302). وقد حاول بذلك البحث في النقاط المشتركة بين أصول الثقافة التركية والحضارة الغربية.

وقد أكد «يوسف آقجوراه» Yusuf Akcura -ثاني ثلاثة رجال من أشهر دعاة القومية التركية بعد كوك آلب وأحمد آغاييف Ahmet Agayef- متابعة آراء كوك آلب في الدين بقوله: إن الأديان في العهود الأخيرة قد فقدت سلطتها ومكانتها السياسية، وأصبحت نزعة فردية أكثر من كونها نزعة جماعية، وتخلّت عن دورها في تنظيم أمور المجتمع وأصبحت علاقة بين العبد وربّه(303). والدين في نظر هؤلاء ليس منطقيّاً، وإنما هو معقول لمن يعرفه، فهو ليس فعلاً وإنما انفعال، والجمع بينه وبين العلم غير ممكن(304).

ورأى كوك آلب أن الدولة العثمانية محكوم عليها بالاضمحلال والزوال لسببين:

---

(301) Gökalp. *Ibid.*, sy. 33.

(302) G?le, sy. 60.

(303) Akçura. *Ibid.*, sy. 15.

(304) انظر: شرف الدين. «دين عقلي دكل معقولدر (الدين ليس منطقياً بل معقول)»، **مجلة إسلام**، مجموعة سي. ع 28، س2 (13 رجب 1333هـ) ص 650-653.

1. كون الامبراطورية العثمانية عبارة عن جامعة مؤقتة مثل كل الامبراطوريات، فهي جامعة اصطناعية.

2. ارتفاع روح العداوة للغرب على الشرق، كلما ارتفعت حضارته أكثر[305].

فمهما حاول رجال الإصلاح في الدولة العثمانية الارتقاء بالشعب والقضاء على الفقر والتأخر، فإنهم لن يحرزوا تقدماً ولا نجاحاً، لأن الطبقية الموجودة في الدولة -حسب رأيه- أنتجت كرهاً وعداوة بين الرعايا (الأتراك) والوُلّاة (العثمانيين) مما أدى إلى هروب القرويين (الأتراك) من مقابلة مسؤول عثماني إذا دخل قرية تركية، فإنه كان يقول للتركي: (الترك حمار)[306]. وكانت كلمة (الترك) تُفهَم وتُعَدّ من مترادفات الفظاظة والمشاكسة والهمجية[307].

ومما لا شك فيه أن أكثر ولاّة الدولة العثمانية وأصحاب المناصب العالية كانوا من الأتراك، واستمرّ هذا الوضع حتى كثّر السلاطين من الزواج بالأجنبيات بنات الملوك والأمراء والجواري، مما أدّى إلى اختلاط الدم التركي بدم الشعوب الأخرى، وكان ذلك ممثلاً في أعلى منصب في الدولة وهو شخص السلطان. ونظراً لأن شعوب الدولة العثمانية كانت متباينة في الدِّين والمذهب والجنس، فقد جرى الزواج بين مختلف الشعوب، ولم يستطع شعب من تلك الشعوب المحافظة على جنسه، مما جعلنا نؤكد بطلان دعوى القومية. أما كون كلمة الترك من مترادفات الفظاظة والمشاكسة حتى أواسط القرن التاسع عشر، فإن ذلك كان يُطلَق على الأتراك غير المسلمين خارج الدولة العثمانية، أتباع الشامانية والبوذية والمغول والتتار الذين قَضَوْا على الخلافة العباسية.

وقد كثرت في هذه الفترة -من بعد المشروطية الثانية (1326هـ/ 1908م) إلى نشأة الجمهورية فيما بعدها- المؤلفات التي تبحث في تاريخ الأتراك ما

(305) Gökalp. *Ibid.*, sy. 38-39, 44.

(306) انظر: المرجع السابق، ص33.

(307) انظر: ستودارد، لوثروب. **حاضر العالم الإسلامي**، مرجع سابق، 4/ 111.

قبل الإسلام، وفي مآثرهم في التاريخ والخدمات التي قدّمتها الحضارة التركية للعلوم والمعارف، وفي حصر الدراسات التراثية والتشجيع عليها، كما كثرت الكتب التي تتحدث عن حقوق الأتراك في أنحاء المعمورة وفي التشجيع على القومية التركية وتأييدها، وفي تحديد الحدود الجغرافية للبلاد التركية[308] ولعل تركيز الحكومة بعد نشأة الجمهورية على القومية التركية كان من أقوى الحوافز المادية والمعنوية للباحثين على إعداد مثل هذه الدراسات، سواء استندت إلى حقيقة علمية أم كانت محض خيال. فقد غُيّرت المناهج المدرسية وأعيدت كتابة التاريخ من أجل إبراز الماضي التركي، كما جرى استبدال بعض الكلمات التركية والحثّية واللاتينية بالعربية والفارسية.

وقد ظهر الأدباء والشعراء الأتراك بكتابة الأشعار وإلقائها، وإلقاء المحاضرات الحماسية والقيام بمحاولات لتزيين اللغة التركية، وذلك أمثال «يعقوب قدري» Yakup Kadri Karaosmanoğlu[309] و«يحيى كمال» Yahya Kemal Beyatli[310] وفالح رفقي Falih Rifki Atay[311] و«رفيق خالد» Rafik Halid و«رشاد

---

(308) انظر في هذا الصدد فهارس المكتبة الوطنية بأنقرة.

(309) يعقوب قدري (1889 - 1974م) الكاتب الروائي، خرّيج مدارس «الفرير» في مصر ثم سويسرا. بدءاً بإعلان المشروطية بدأ بكتابة مقالات في مختلف المجلات المهتمة بالفكر القومي التركي.. رُشّح نائباً في البرلمان عن ولاية ماردين (1923-1931م) ثم عن ولاية مانيسا (1931-1934م). اشترك مع أصدقائه في إصدار مجلة «قادرو Kadro» الناطقة باسم الحكومة، بغية تحبيب برنامجها للناس.. عُيّن سفيراً للدولة في بعض الدول، واستمر عمله فيها ما يقرب من عشرين سنة. استقال من الحزب الجمهوري عام 1962م في أثناء نيابته في مجلس الشعب، بحجة ابتعاد الحزب عن منهج آتاتورك. أكثر مؤلفاته حكايات وروايات، حاول من خلالها نشر أفكاره بأسلوب روائي: منها **ليلة الحكم**، **حكايات الحرب الوطنية**، **أنقرة**، **أحمد هاشم**، **آتاتورك**، . . . إلخ. **انظر**: Isik. *Ibid.*, sy. 253-254 .

(310) يحيى كمال (1884-1958م) من مواليد أسكوب Uskup. خريج معهد Meaux ثم كلية العلوم السياسية في باريس. ذهب إلى إستانبول فاشترك مع القوميين الأتراك في إلقاء محاضرات ونشر مقالات في الصحف والمجلات المتخصصة. عُيّن مدرّساً في دار الفنون (1915م) ثم نُفيَ إلى مالطة، وبعد مدّة رجع إلى عمله في التدريس. رُشّح نائباً في البرلمان عن ولاية أورفا ثم تكرداغ ثم إستانبول وذلك بعد إعلان الجمهورية عمل سفيراً للدولة في عدة دول. من مؤلفاته: **قبّتنا**، **مع رياح الشعر القديم**، **رباعيات الخيام (بالأسلوب) التركي**، إلخ. - Sükran Kurdakul. *Çağdas Türk Edebiyati*: 1/187.

نـوري» Resad Nuri Guntekin[312] و«أورخـان سـيـفـي نـافـذ» و«نـاظـم حكمت»[313] Nazim Hikmet Ran و«مفيدة فريد» Mufide Ferid وغيرهم.

وقد كسبت اللغة التركية -في رأي أحد المؤلفين الروس[314]- شكلها المبدئي من خلال مؤلفات الشاعر «شِناسي» Sinasi الأدبية والإعلامية، فيعود إليه الفضل في تنظيم اللغة، وتقريب المؤلفات الأدبية إلى ذهن التركي العادي، وتخليص اللغة من آثار اللغة العربية والفارسية الى حدّ كبير.

إن مغالاة ضياء كوك آلب وأصدقائه في القومية التركية أدى بهم وبالجيل الذي أتى بعدهم، إلى المناداة بآراء غريبة لا تستند إلى الحقائق العلمية الثابتة، ولا إلى واقع الشعب التركي. فمن لديه من الإسلام نصيب من

---

(311) فالح رفقي (1894-1971م) الكاتب وخرّيج قسم الآداب بدار الفنون. كان كاتباً لجمال باشا في سوريا وفلسطين في أثناء الحرب العالمية الأولى. رُشّح نائباً في البرلمان عن ولاية بولو (1922م) واستمر في هذا المنصب حتى عام 1950م. وكان في الوقت نفسه يكتب مقالات، يدافع فيها عن الانقلابات الجديدة. وكان يدوّن مذكرات آتاتورك. من مؤلفاته: **دفتر مصطفى كمال في عهد المتاركة، مذكرات آتاتورك: 1914 -1919م، والدنا آتاتورك، ما هي الآتاتوركية؟، روسيا الجديدة**، . . . **إلخ. انظر**: Isik. *Ibid.*, sy. 56.

(312) رشاد نوري (1889-1956م) الكاتب الروائي، درس مدارس «الفرير» في جنق قلعة Canakkale ولم يكملها، ثم ذهب إلى إستانبول فدرس قسم الآداب بجامعة إستانبول. عمل مدرّساً ثم مفتّشاً للتعليم. رُشّح نائباً في البرلمان عن ولاية جنق قلعة (1933-1943م) ثم عمل ملحقاً ثقافياً في باريس (1950م) من رواياته: **شمس الغروب، المرض القديم، ليلى ومجنون وتكية المساكين**، . . . إلخ. انظر: Isik. *Ibid.*, sy. 204-205.

(313) ناظم حكمت (1902-1963م) من مواليد سلانيك. درس في ثانوية غلطة سراي ثم التحق بالمدرسة البحرية وتخرج منها غير أنه اضطر إلى ترك الجيش بسبب مرض أصابه. سافر إلى روسيا ودرس فيها الاقتصاد ثم رجع إلى تركيا، وبدأ بكتابة مقالات تدافع عن الفكر الاشتراكي، وتعارض في بعض الأحيان سياسة الحكومة، فاضطر للهروب إلى روسيا، وبقي فيها مدة من الزمن ثم لما أعلن صدور عفو عام عن المنفيين رجع إلى البلاد فقبض عليه وأودع السجن، ثم لما خرج طلب إليه أداء الخدمة العسكرية ففر هارباً للمرة الثالثة إلى روسيا، وبقي إلى أن مات فيها. له مؤلفات كثيرة، منها: **الرجل المنسي، البرقية التي وصلت ليلا، معلقة حرب الخلاص الوطني**، . . . إلخ. انظر: المرجع نفسه، ص318-319.

(314) Petrosyan. *Ibid.*, sy. 52 نقلاً عن:
Gordlevskiy V.A. *Yeni Osmanli Edebiyati* (Moskova) 1961.

القوميين الأتراك ادّعى بأن إبراهيم عليه السلام كان تركيّاً، وأن كثيراً من الأنبياء والمخترعين والجهابذة كانوا من الأتراك، وأن التقدم الذي أحرزه الأتراك في التاريخ والحضارة لم يصل إليه قوم ولم تبلغه أمّة أخرى[315]. وادّعى بعض المفكرين[316] الذين لهم باع في الفلسفة الإسلامية والمنطق وأصول الفقه -محاولة منه في تتريك الإسلام- بأن النبي ﷺ كان تركيّاً، وأن اللغة العربية حافلة بكلمات من اللغة التركية[317] وأن أسماء الآلهة اليونانية [هكذا!] تركية[318]. وهي أمّ اللغات العِلميّة القديمة وأصل اللغات جميعاً، وأن أشهر مدنيات العهد القديم تظهر عليها علامات أكيدة من أصل طوراني[319]. أمّا من لم يبقَ لديه من الإسلام شيء أمثال «أحمد آغاييف» فقد أعلن أن «الطورانية لا تحيا إلا بقتل الإسلام الذي هو دين عربيّ، وأن التفرنج جزء لا يتجزأ، فيجب أن تقبله تركيا دون ترك شيء»[320]. وقال «جلال نوري» Celal Nuri: «لا بدّ من تصيير البلاد العربية ولا سيما العراق واليمن مستعمرات تركية، تنتشر فيها لغتنا لتصير هذه اللغة لغة الدين. فإن تتريك البلاد العربية من ألزم لوازم وجودنا»[321].

وقد بالغت هذه الحركة القومية في تعصّبها إلى حدّ زعم فيه بعض أتباعها أن الجنس التركي أرقى الأجناس البشرية، ومنه كان معظم الأبطال والقوّاد،

---

(315) Sükrü Kaya Seferoglu: *Türk Devletleri Tarihi*, sy. 7.

(316) هو إسماعيل حقي أزميرلي أوغلو. وانظر في هذا الصدد كتابه الذي ألفه عام 1937م بعنوان: **آثار الثقافة التركية في شبه الجزيرة العربية في عهد ما قبل الإسلام حسب المصادر الشرقية**.

(317) انظر: سليمان، أحمد سعيد. **التيارات القومية والدينية في تركيا المعاصرة**، مرجع سابق، ص 7-8.

(318) هذا ادّعاء «يوسف ضياء» الأستاذ بجامعة إستانبول. انظر: Ülken. *Ibid.*, sy. 204

(319) انظر أرسلان، شكيب. «نظريتان متضادان في تركيا»، **مجلة الزهراء**، (الربيعان 1346هـ): 4/ 38.

(320) انظر: هيئة تحرير مجلة الفتح. «توقّع الانفجار على قادة الإلحاد في تركيا»، **الفتح**، ع2، (29/ 11/ 1344هـ / 10 يونيو 1926م). ص12.

(321) انظر: أحد أدباء الإنكليز: «الحركة الطورانية الجديدة في تركيا»، **مجلة المقتطف**، 49/ 425-431.

وأن مدنيّته أرقى المدنيات البشرية، وعنه كانت حضارات بابل، ومصر والأناضول، وأوروبّا، وأمريكا، والصين القديمة[322]، أما الشعوب والأمم التاريخية في جنوبي آسيا -العرب، والفرس، والهند- فهي شعوب على جانب كبير من الانحطاط[323]. وهذه دعوى غريبة، يُرجع أحد الباحثين[324] السبب في مغالاتها إلى ضربٍ من التعصّب الطوراني الخطير الذي لم تكن له حدود. فإذا كان أصل تلك الأجناس البشرية راجعاً إلى العنصر التركي -كما يدَّعون- فليس هناك من معنىً للقيام بهذه الدعوة الجامعة، وهي كذلك غير ممكنة، مما يؤدي في النهاية إلى الاقتناع بالحدود الجغرافية المعروفة.

ولكن اللاّفت في هذا الصدد أن بعض مَن له إلمام بأمور الدين وربما كان ينسب لزمرة العلماء، أو أن له تأليفاً في بعض مجالات العلوم الإسلامية، قد تأثر بآراء القوميين إلى حدٍّ لا يُتوقع صدور مثل هذا الكلام منه، فهذا «محمد علي عيني» M. Ali Ayni صاحب المؤلفات الكثيرة في التاريخ الإسلامي وفي التربية الإسلامية، يفتخر بقرار إلغاء لقب «الأشراف» و«المشايخ»، وصدور قرار «ليس هناك لقب أرفع ولا أشرف من المواطن التركي»، ويعِدّ ذلك قراراً حاسماً[325]. كما أنه يرى أن كتابة الحروف التركية باللاتينية كان ضروريّاً، لأن الحروف العربية -في نظره- لم تكن كافية للأبجدية التركية، ولم تكن مناسبة لها[326]. ورأى أن القومية ترفع من شأن الأتراك، بما تؤدي إليه من تمجيد ماضيهم التاريخي العريق، والتقريب بينهم وبين إخوانهم الأتراك في العالم بغضّ النظر عن الدِّين، مع عدم بُغْض الأقوام الأخرى[327].

ومن خلال البحث في مؤلفات «إسماعيل حقي إزميرلي» Ismail Hakki Izmirli

---

(322) أمين شاكر وزميليه: **تركيا والسياسة العربية**، مرجع سابق، ص112.

(323) ستودارد. **حاضر العالم الإسلامي**، مرجع سابق، 4/ 115.

(324) Lewise. *Ibid*., sy. 3.

(325) M. Ali Ayni: Hilafet Hakkinda Bazi Umumi Malumat ve Yeni Türkiye (Türkiyede Islamcilik Düsüncesi/ Ismail Kara: 2/71).

(326) انظر: المرجع السابق، 2/ 17.

(327) انظر: المرجع السابق، 2/ 92-93.

يظهر توجّهه الصريح نحو القومية التركية، فإن المؤلفات التي كتبها ابتداءً من عام 1314هـ/ 1897م وحتى عام 1354هـ/ 1935م كلّها كانت في الإسلام وشرح مبادئه والدعوة إليه، وفي العلوم التي تخدم الإسلام كَعِلْم الآلة وطُرق البحث العلمي الفلسفي،... إلخ، كما كانت له مقالات إسلامية قيّمة في مجلة «سبيل الرشاد» الإسلامية وغيرها، إلا أنه بعد عام 1354هـ/ 1935م بدأ بتأليف الكتب القومية، مثل كتابة «آثار الثقافة التركية في شبة الجزيرة العربية قبل الإسلام حسب المصادر الشرقية»... وغيره من الكتب والمقالات[328].

وهذا «حسن بصري جانطاي» Hasan Basri Cantay[329] صاحب التفسير المشهور في اللغة التركية، يظهر تعصّبه للقومية التركية، من ذلك ما كتبه عن مفاخر الأتراك ومزاياهم في التاريخ والحضارة، مستنداً في ذلك إلى آراء المستشرقين[330].

وهناك «إسماعيل حقّي بلته جي أوغلو» Ismail Hakki Baltacioğlu صاحب المؤلفات الكثيرة في الإسلام وتربية النشء، ينتقد الكتب الدينية التي لا تهتم بالأبجدية التركية، ويذكّر باستعمال الكلمات التركية الأصيلة[331]، في الوقت الذي كانت تحتاج فيه هذه الكتب إلى التقويم، وتصحيح ما فيها من الأخطاء من وجهة النظر الإسلامية. كما أنه يحاول في أكثر كتاباته استعمال اللغة التركية، البعيدة من أيّ أثر من اللغة العربية أو اللغة الفارسية

---

(328) انظر: المرجع السابق، 2/ 92-93.

(329) حسن بصري جانطاي (1887-1964م) من مواليد بالِيكسِير Balikesir توظّف بعد إكمال دراسته الإعدادية مدرّساً في مسقط رأسه. كتب مقالات في صحيفة «نصيحت» و«باليكسير» وغيرها. كان مؤيّداً لجمعية الاتحاد والترقّي. رُشّح نائباً في البرلمان التركي عن ولايته، وذلك في بدء إنشاء الجمهورية. له مؤلفات، مثل: **أشعار والدي، تفاسير الأحاديث، ترجمة ديوان لغة الترك**، إلا أنه اشتهر بتفسيره الذي كتبه باللغة التركية في عدة مجلدات بعنوان **القرآن الحكيم والمآل الكريم**، انظر: Meydan Larosse. *Ibid.*, s/640.

(330) Hasan Basri Cantay. *Türke Dair. Türk Ruhu Dergisi*. Sayi: 3 (18 Nisan 1957), sy. 4-5.

(331) Ismail Hakki Baltacioğlu. *Türkiye Dinle Nasil Kalkinacak? Türkdüsüncesi Dergisi*. Sayi: 4, Cilt: 7 Mart 1957), sy. 1-7.

وغيرهما(332). وهناك جمع آخر من المؤلفين على هذا المنوال، يضيق المقام عن ذكرهم.

ومع أن تأثر بعض ممثلي الفكر الإسلامي بالقومية التركية -في وقت كان الشعب أحوج ما يكون فيه إلى من يرشده إلى الدين الصحيح ويساعده على تعليمه- يمكن إرجاعه إلى أن المجال المسموح به في نشر الأفكار الإسلامية كان ضيّقاً، وأجبرهم ذلك على السير في هذا الطريق، إلا أن ذلك لا يمكن أن يكون حجّة لهم، وبخاصة إذا عرفنا أن الكتب الدينية في هذا العهد (1354-1368هـ/ 1935-1948م) لم تتجاوز اثني عشر كتاباً، كانت كلها بعض معلومات سطحية عن الدين للأولاد. وقد كان تأثير مثل هؤلاء في الجيل الذي أتى بعدهم كبيراً، فلم يستطع هذا الجيل التفريق بين الصحيح والسقيم من الأفكار المعروضة أمامه، فادّعى أن الإسلام لا ينفصل عن التركية -وليس العكس-، وأن الدعوة الإسلامية دون وجود التركية لا تُجدي نفعاً، وركزوا على أهمية حرب «ملاذكرد» (464هـ/ 1071م) في التاريخ التركي(333)، ووقفوا في وجه دعاة الفكر الإسلامي الذين لا يفرّقون بين الأناضول وغيره من البلدان الإسلامية، وأثر ذلك في نشر الإسلام، كما وقفوا في وجه دعاة القومية الطورانية الذين يركزون على التركية الخالية من الإسلام. وعلى أي حال فإنه لا ينكر أثر ممثل هذا الاتجاه وهو «نور الدين توبجو» Nurettin Topcu في تحديد المشكلة والإشارة إليها، والنفوذ إلى قلب المجتمع والوقوف في وجه الفكر الوافد الغريب عن مجتمع الأناضول.

---

(332) Ismail Hakki Baltacioğlu. *Kuran Felsefesi Üzerine Incelemeler*. Ank. Unv. Ilahiyat Fak. Dergisi. Sayi: 1 (1953).

(333) حول آراء هذا الاتجاه انظر: Nurettin Topcu. *Yarinki Türkiye*, sy. 14.

الباب الثاني

الصـراع الثقافـي

الفصل الأول

الصراع الداخلي في الاتجاهات الثقافية السائدة

مدخل: في عوامل الصراع

نشأ الصراع الداخلي بين الاتجاهات الثقافية السائدة بعد عهد التنظيمات -بمدة وجيزة-، وإن لم يظهر بشكل صريح وواضح إلا في أواخر عهد السلطان عبد الحميد الثاني.

وكانت قضية التعليم تشكل محوَر الصراع بين هذه الاتجاهات. فقد كان أصحاب الاتجاه التجديدي يرَوْن إصلاح التعليم، والاستفادة من العلوم والمعطيات الحضارية في تربية النشء، وتحديد المواد الدراسية والمناهج التعليمية تحديداً دقيقاً ينمِّي المَلَكات الفكرية والثقافية لدى الجيل، ويساعده في الترقي العلمي.

وقد وجد أصحاب هذا الاتجاه ما يُعزز دعوتهم، بعد أن تخرّج الطلاب الذين درسوا في مؤسسات التعليم الحديثة -التي أنشئت في عهد السلطان عبد الحميد، على غرار مثيلاتها في الغرب-، وقد اطّلعوا على أنواع من العلوم الحديثة وضروب من المعارف المتعددة، وأتقنوا بعض اللغات الأجنبية، ومارسوا كثيراً من الأعمال، من خلال وظائفهم في مختلف الدوائر الحكومية. ومما قوّى هذا الاتجاه وساعد عليه قِصرُ الفترة الزمنية، التي تخرّج فيها هؤلاء الطلاب، إذا ما قيست بعدد السنوات التي كان يقضيها الطلاب في المدارس القديمة. يضاف إلى ذلك أن دعاة التجديد وجدوا في طابع الثنائية التي سادت التعليم في ذلك العهد، ما يؤيّد دعوتهم لنظام التعليم الحديث. وكان هذا ما

دفعهم إلى المناداة بضرورة إجراء إصلاحات شاملة في نظام التعليم، بحيث يرتكز على الثنائية ويأخذ بالأساليب الحديثة وفق المنحى السائد في الغرب.

أما الاتجاه المحافظ، فقد عارض هذا الاتجاه، وتصدّى له وأصرّ على الاستمرار في انتهاج النظام القديم، وكانت حجته في ذلك أن المعطيات الحضارية الغربية لا تفيد المسلمين في شيء، ولا تصلح لتكوينهم الفكري والاجتماعي أصلاً، فهي فضلاً عن كونها قادمة من الغرب الصليبي، ودخيلة على المجتمع الإسلامي، تتصادم في مبادئها وقيمها وضروب التصورات التي كوّنتها، والفلسفات التي شكّلت كثيراً من نظرياتها، مع عقيدة الإسلام وأحكامه ومبادئه الفكرية وقيمه الخلقية.

وإلى جانب هذا اللون من الصراع، كان هناك صراع آخر بين الاتجاهين المحافظ والتجديدي معاً في جانب، والاتجاه الصوفي في جانب آخر. وكان لأصحاب الاتجاه الصوفي مكانة مرموقة وشأن بارز، فكثير منهم كان ممّن اجتمع حول السلطان عبد الحميد الثاني، وساعده على ربط أجزاء السلطنة بمركز الخلافة.

ويمكن أن يعد النزاع الذي حصل بين شيخ الإسلام «حسن فهمي أفندي» و«جمال الدين الأفغاني» بداية هذا الصراع بين الاتجاه التجديدي والاتجاه الصوفي. وانتهج كل اتجاه من الاتجاهات المتعارضة نهجه الخاص به، داعياً إلى اتّباعه وحده دون سواه.

غير أن الخطأ الذي وقع فيه أصحاب الاتجاه المحافظ هو رفضهم دعوى أصحاب الاتجاه التجديدي رفضاً مطلقاً، دون التفريق فيه بين أصحاب الاتجاه التجديدي الإسلامي وأصحاب الاتجاه التجديدي الغربي. فقد حصل لديهم نوع من الخلط بين الذين يدعون إلى التجديد في إطار الأحكام الإسلامية الكلية العامة، وبين الذين يدعون إلى التغريب ويتخذون الاجتهاد حجة للوصول إلى أهدافهم. ومن هنا اتهموا معارضيهم بأن دعواهم ما هي إلا تمهيد لتقديم تنازلات عن الإسلام، فقد قال شيخ الإسلام «مصطفى صبري» ردّاً على أولئك: «تقول لسان حال المجددين الذين يشجعوننا على الترقي

المادي الغربي: إن الغربيين عمَّروا دنياهم، ونحن لا نقدر على مثل ذلك، فلا أقل من أن نهدم ديننا»[1].

ولهذا السبب، فإن الاتجاه التجديدي كان يتمثل عند أصحاب الاتجاه المحافظ، في أناس قدّموا تنازلات عن الإسلام، وكانوا السبب في إلغاء الخلافة الإسلامية، وإصدار قرارات حكومية في عهد الجمهورية لا تعترف بالدين ولا بأهله، بل تشنّ هجوماً شرساً عليهم، أمثال: سيّد بك Seyyid bey[2]، وإسماعيل حقي إزميرلي Ismail Hakki Izmirli، وشرف الدين يالتقايا Serafettin Yaltkaya[3] غير، أن أمثال هؤلاء، مع تعليمهم الديني وإلمامهم بالعلوم والمعارف نوعاً مّا، لا يمكن عدّهم من الاتجاه التجديدي، للنزعة التغريبية فيهم بشكل واضح[4].

ومما يجدر ذكره في هذا المقام، أن الصراع الذي نشب بين الاتجاهات السائدة في العهد العثماني، كانت تختلف طبيعته عن الصراع الذي حصل بين الاتجاهات نفسها بعد عهد الجمهورية، ففي العهد العثماني كان أغلب من نادى بالدعوة إلى التجديد، من خلال نصوص شرعية، أولئك الذين اشتهروا

---

(1) انظر مصطفى صبري: **يني إسلام مجتهد لرنك قيمتي علميه سي** (القيمة العلمية لمجتهدي الإسلام الجدد). دار الخلافة العَلِيّة، مطبعة الأوقاف الإسلامية، 1337هـ، ص162.

(2) سيّد بك (1873 -؟) مبعوث إزمير في عهد المشروطية الثانية، خرّيج جامعة إستانبول قسم الحقوق. درّس في الجامعة نفسها مادة أصول الفقه. انتُخب نائباً في مجلس الشعب التركي بعد نشأة الجمهورية. كان له دور فعّال في إلغاء الخلافة الإسلامية. ويدلّ على ذلك كتابه الذي كان أصلاً محاضرة أُلقيت في المجلس بعنوان: **الخلافة وسلطة الأمة**، لتأييد هذه الفكرة. من مؤلفاته: **مذكرات في أصول الفقه**، **والحُسن والقبح**، **والإرادة والقضاء والقدر**، **ومقارنة بين فلسفة الفقه في الإسلام وبين فلسفة الحقوق في الغرب**، **والخلافة وماهيتها الشرعية**، **وحقيقة الخلافة من منظور الشريعة**. انظر: Isik. *Ibid*, sy. 383-384.

(3) شرف الدين يالتقايا (1879-1947م) من مواليد إستانبول، خرّيج دار المعلمين في جامعة إستانبول. عُيّن رئيساً لرئاسة الشؤون الدينية التركية، واستمر فيها حتى وفاته، من مؤلفاته: **أبناء الأثير ومشاهير العلماء**، **وتاريخ القرآن الكريم**، **وتاريخ علم الكلام**؛ انظر: Risale Masa. *Ans*, sy. 415.

(4) انظر على سبيل المثال: «إزمير مبعوثي سيد: الاجتهاد والتقليد»، **مجلة الإسلام** (العثمانية). ع: 4، المجلد: 1، ص107-108.

فيما بعد بالدعوة إلى الأفكار الوافدة والابتعاد من منهج الإسلام، أمثال: «عبد الله جودت» و«جلال نوري» و«ضياء كوك آلب»... إلخ. أما بعد عهد الجمهورية، وبشكل خاص بعد العقد الثامن من القرن الرابع عشر الهجري (الستينيات من القرن التاسع عشر الميلادي)، فقد دعى إلى التجديد علماء متمكنون في العلوم الإسلامية، ومعروفون بردودهم القيّمة على الاتجاهات الوافدة.

ولعل هذا هو من الأسباب التي دفع أصحاب الاتجاه المحافظ إلى التمسك بدعوتهم والحفاظ عليها، وعدم قبول أي نوع من التنازل عنها، والقيام في وجه معارضيهم من أصحاب الاتجاه التجديدي، والكتابة عنهم وإصدار الكتب فيهم[5].

من هنا نشأ الصراع بين الإتجاهين، وتفرّعت من القضية الأصل مسائل كثيرة ومشكلات عدة، شكّلت كل واحدة منها إحدى القضايا الأساس البارزة، التي تقتضي أن تُعالج بالدراسة والتحليل والموازنة، والوصول بها إلى مستوى يجعلها قادرة على الإسهام في حل مشكلات الأمة الإسلامية.

ومن أبرز المسائل التي جرى بشأنها الصراع ما يأتي في المباحث التالية:

أولاً: قضية الاجتهاد

قضية الاجتهاد في الدولة العثمانية:

وهي قضية ما أُطلق عليه «فتح باب الاجتهاد»، في مواجهة ما كان سائداً من الجمود الفكري والاستغراق في التعصب المذهبي. وكان مدار هذه القضية أن ما جدّ من وقائع في حياة الناس تقتضي الاجتهاد وتقرير الأحكام الشرعية الصادرة عنه، والتي تدل على أن الإسلام يستوعب كلَّ شؤون الحياة ومستجدّات العصر، وأن فيه لكل واقعة حكماً ولكل مشكلة حلًّا، ويمكن أن

---

(5) M. Ali Demirbas. *Mezhepsizler-Ahmed Davudoğlu: Dini Tamir Davasinda Din Tahripçileri.*

يفيد العلماء في ذلك من اجتهادات الأئمّة، وفقهاء المذاهب المختلفة، في ضوء الكِتاب والسنّة.

وقد نادى بهذا ودعا إليه، في ذلك الوقت، من جيل الروّاد كلّ من: «جمال الدين الأفغاني»، و«سعيد حليم باشا»، و«محمد عاكف». وتبنّى الدعوة بعدهم في العصر الحاضر عدد من العلماء والمفكرين المعاصرين، يذكر منهم: «خير الدين قارامان»[6]، و«بكر طوبال أوغلو»[7]، و«علي بولاج»[8] وغيرهم.

فهؤلاء الذين قاموا بالدعوة إلى الاجتهاد -في نظر مخالفيهم- أناس عرفوا داء الأمة الإسلامية، لكنهم جعلوه دواءً، مما أدى إلى ازدياد المرض بدل علاجه. وأخذوا عليهم اتهامهم العلماء بالجمود والتعصب المذهبي، ونادوا بعدم الالتفات إلى آراء الفقهاء، بدعوى أنه ينبغي الرجوع إلى الكتاب والسنّة مباشرة.

ومن نتائج هذا الصراع ومظاهره البارزة، أنه كان سبباً لشن حملات كثيرة، وتبادل اتهامات خطيرة. منها -على سبيل المثال- ما رُميَ به دعاةُ الاتجاه التجديدي -الذي أصبح له أتباع ومؤيّدون- بأن القائمين عليه هم من

---

(6) خير الدين قرمان Hayrettin Karaman (1934-) أستاذ في قسم الفقه بكلية الإلٰهيات في جامعة مرمرة بإستانبول. له بعض أعمال في التأليف وفي الترجمة، منها: **الفقه الإسلامي المقارن، والفقه الإسلامي بخطوطه العريضة، والاجتهاد في الفقه الإسلامي، والقضايا الراهنة في ظلال الإسلام، والحلال والحرام، والمصرف في الإسلام، والإسلام على مفترق الطرق، وأربع رسائل**. . . ؛ انظر: Isik. *Ibid.*, sy. 253.

(7) بكر طوبال أوغلو Bekir Topaloğlu (1936م-) أستاذ بكلية الإلهيات في جامعة مرمره بإستانبول. له مقالات وأعمال تأليف وترجمات. منها: **صفحات من التاريخ الإسلامي، والمرأة في الإسلام، ومحاورات دينية، والإنسان والكون وما بعده**، إلخ. انظر: المرجع السابق، ص 426.

(8) علي بولاج Ali Bulaç (1951-) مفكّر وكاتب إسلامي. خريّج كلية الإلهيات ثم كلية الآداب في إستانبول. بدأ بالكتابة في مختلف المجلات الإسلامية في مرحلة مبكّرة من عمره. كما ألّف كثيراً من الكتب في قضايا فكرية متميزة. منها: **المصطلحات والأنظمة المعاصرة وقضايا الفكر في العالم الإسلامي، والتغيير الاجتماعي في العالم الإسلامي، والقضايا الراهنة**. . . ؛ انظر: المرجع السابق، ص103.

الماسون (مثل جمال الدين الأفغاني)، وأنهم أعوان للإنكليز، ويريدون بما يدعون إليه تفرقة الأمة الإسلامية[9]. يضاف إلى ذلك أنهم يغضّون من شأن الأئمة ورجال المذاهب من الفقهاء، كما يردّون الإجماع. وهم كذلك أقرب إلى المذهب الشيعي. كما أنهم يشجّعون الحركات القومية.

وقالوا عن «محمّد عبده» تلميذ الأفغاني بأنه لم يعمل شيئاً يفيد الأمة الإسلامية، وكان همّه الجري وراء السياسة. وقد كان يشجّع «قاسم أمين»[10] في الدعوة إلى ترك الحجاب[11]. كما أنه كان ينكر المعجزات المادية، مما أدى به إلى تفسير طير الأبابيل في سورة الفيل بالبعوض، والحجارة التي ترميها بالجراثيم[12] ورأوا أن هذا إنما كان بسبب اقتداء هؤلاء بالغرب، في مناهجه الحسية المادية في العلم والمعرفة.

ورأى هؤلاء المعارضون أن باب الاجتهاد قد أُغلق في القرن الرابع الهجري، لما اكتملت المسائل التي كانت تحتاج -في نظرهم- إلى الاجتهاد.

وقالوا: إن العصر الحاضر يخلو من وجود علماء، أحاطوا بتفسير القرآن الكريم وعلومه وعلوم السنّة، إحاطة شاملة مثل إحاطة السلف الصالح بها[13]. ولهذا فإن إغلاق باب الاجتهاد مرتبط بعدم وجود المجتهدين المؤهلين لذلك، وبسبب انقطاع الحائزين الشروط التي تؤهلهم للقيام بمثل هذا العمل الجليل، فإن الطريق التي ينبغي اتباعها لسدّ هذا العجز وملء هذا الفراغ، هو الاطّلاع الكامل على جميع كتب الفقهاء الأجلاّء، والرجوع إليها في معرفة الأحكام، ثم إذا وُجدت مسائل جديدة، لا نظير لها في كتب الفقه،

---

(9) Hareket Dergisi. *Ibid.*, ss. 11-14.

(10) قاسم أمين (1865-1908م) من مواليد القاهرة درس في المدارس الحكومية ثم سافر إلى فرنسا للتخصص في الحقوق، وتوظف بعد عودته في محكمة الاستئناف مستشاراً. له من الكتب: **تحرير المرأة وكلمات في الأخلاق والمرأة الجديدة**؛ انظر: Davudoğlu. *Ibid.*, sy. 137.

(11) انظر: المرجع السابق، ص80-81.

(12) انظر: المرجع السابق، ص84.

(13) Albayrak/ Türkiyede Islamcilik Baticilik Mücadelesi, sy. 273.

فلا بأس من الاجتهاد بها. أما الدعوة إلى الاجتهاد دون معرفة التراث الفقهي الضخم للأمة الإسلامية، فإنه يعني اتباع الأهواء والنزوات(14).

ومما احتجوا به قولهم: إذا كان القصد من الاجتهاد استنباط المسائل من كلام المجتهدين، فإن هذا النوع من الاجتهاد موجود في كل زمان. ويعتبر المفتون والقضاة بذلك مجتهدين. ويمكن بهذا المعنى القيام بالاجتهاد في المسائل المستجدّة، ضمن القواعد التي وضعها العلماء(15).

أما فتح باب الاجتهاد -بحجة أنه سيؤدي إلى تصحيح الحياة الإسلامية، والقضاء على التأخر، وأنه سيكون حلاً جذرياً لمشكلات العالم الإسلامي- فما هو إلا ادّعاء لتلفيق المذاهب، وإهمال لمقام الاجتهاد ومكانة الإفتاء، يقوم به أناس حصل لديهم نوع من العُجب والافتخار لذواتهم(16).

ومن أشهر من مثّل هذا الاتجاه: شيخ الإسلام «مصطفى صبري»(17)، وأحمد داود أوغلو Ahmed Davud Oğlu(18)، ونجيب فاضل قيصه كورك Necip

---

(14) مجلة بيان الحق. «الاجتهاد»، **بيان الحق**، ع 52، المجلد 2 (8 مارس 1326/ 1910م) ص 1087-1088.

(15) انظر: كلسلي، محمد منير. «الاجتهاد»، **مجلة بيان الحق**. ع 100، المجلد 4 (21 شباط 1326/ 1911م) ص 1861-1863.

(16) Albayrak. *Ibid.*, sy. 271-274.

(17) شيخ الإسلام مصطفى صبري التوقادي (1869-1952م) كانت دراسته الشرعية الأولية في مسقط رأسه توقاد، ثم قدم إستانبول ودرس فيها، وتوظف مدرّساً في جامع السلطان فاتح بعد الحصول على الإجازة العلمية. . . بدأت قضية صراعه مع المتغربين منذ عام 1898م، حين رد عليهم في مجلة **معلومات**، واستمر يقاومهم بلسانه وقلمه حتى إعلان الجمهورية، نُفي من البلد. وألّف في منفاه في مصر كتباً ورسائلَ كشف فيها النقاب عن أهداف الحكومة الجديدة. له مؤلفات، من أهمها: **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وقولي في المرأة، والقيمة العلمية لمجتهدي الإسلام الجدد**. انظر: Albayrak/ Mesrutiyet Islamuliği, sy. 168.

(18) أحمد داود أغلو (1912-1983م) من مواليد شومنو Sumnu في بلغاريا حالياً. كانت دراسته الشرعية الأولية في مسقط رأسه، ثم سافر إلى مصر لإكمال دراسته في الأزهر (1936م). ورجع إلى بلاده بعد إكمال دراسته، فعُيّن مدرّساً في مدرسة النواب التي درس فيها. إلاّ أنّه ما لبث أن شاهد فظائع الاحتلال الروسي لبلغاريا. ووقع هو نفسه فريسة ذلك =

Fazil Kisakurek[19]، وقد جرى جدل طويل بين الفريقين حول أفضلية إيمان المقلِّد والمجتهد[20] وفي موضوعات فرعية أخرى، يُرجع إليها في مظانّها من الكتب.

أما أتباع الاتجاه التجديدي فقد ردّوا على تلك الاتهامات بردود كثيرة، نورد أهمها فيما يأتي:

1. ما ذكر من أن «جمال الدين الأفغاني» كان من الماسون، فإنه لم يكن يعرف الأهداف الحقيقية للماسونية. ثم لمّا تبيّن له ذلك، وأنها تركّز على العمل السّري، إخفاءً لحقيقتها، خرج منها دون رجعة.

2. أمّا اتهامهم بأنهم أعوان للإنكليز، وأنهم يريدون بدعوتهم تفرقة الأمة

= حين جُمع مع مَنْ جُمع من الناس، وأُرسل إلى مخيّم للأشغال الشاقة. ولمّا مرض أُخلي سبيله، فالتجأ إلى تركيا، فعُيّن إماماً لمسجد في إستانبول، ثم واعظاً متنقلاً في كل من (بورصا) فـ إستانبول) فمدرّساً في معاهد الأئمة والخطباء. ولما افتتحت كلية الإلهيات بجامعة إستانبول عين فيها أستاذاً (1959م) ثم مديراً. وقد تعرض للسجن مدة سنة وأربعة أشهر بسبب كلامه ضد العلمانية، في محاضرة ألقاها في مدينة (قونيا) للأئمة والخطباء. له بعض أعمال في التأليف والترجمة، هي: **ترجمة بلوغ المرام شرح سبل السلام، وترجمة وشرح صحيح مسلم** (12 مجلداً)، **وترجمة تفسير التبيان، وترجمة الموقوفات، وهدامو الدين بدعوى تصحيحه، والموت كان أحلى**؛ انظر: Isik. *Ibid.*, sy. 131.

(19) نجيب فاضل (1905-1983م) الأديب والكاتب، خريج قسم الفلسفة بكلية الآداب في جامعة إستانبول. التحق بجامعة السربون في فرنسا للتخصص، وعمل مدرّساً في بعض المدارس الأجنبية بإستانبول، ثم انتقل منها إلى كلية الفنون الجميلة، فكلية اللغة والتاريخ والجغرافيا بـ (أنقرة) (1939-1943م). وقد تفرّغ بعد ذلك لأعمال التأليف في الأدب والشعر بشكل خاص. وكانت له مساهمات أدبية في مختلف الجرائد والمجلات المهتمة بالأدب منذ سنّ مبكرة، وبشكل خاص مجلته التي أصدرها منذ 1943م بعنوان **بيوك دوغو** (الشرق الكبير)، وذلك إلى جانب اهتمامه بالدفاع عن الإسلام ومقدساته. فتعرّض للسجن بسبب هذا مرات عديدة. وقد حصل في مجال الإنتاج الأدبي على جوائز أدبية محلية كثيرة. له ما يناهز المائة كتاب في الأدب الإسلامي والفكر والتاريخ والاجتماع. منها على سبيل المثال: **السلطان الكبير عبد الحميد خان، ويونس أمره، وأطلس الإيمان والإسلام، والتفكير الغربي والتصوف الإسلامي، والشيوعية من جميع جوانبها، والحج، ومكتوبات الإمام الرباني**؛ انظر بالتفصيل: المرجع السابق. ص270-271.

(20) انظر في هذا الصدد: آقسكي، أحمد حمدي. «التقليد والاجتهاد» **مجلة سبيل الرشاد**، ع 240، المجلد: 10 (11 جمادى الأولى 1331هـ) ص 91-95.

الإسلامية وتلفيق المذاهب، فإن ذلك لم يثبت وليس ثمة ما يدل عليه. بل إن الأفغاني وتلميذه محمد عبده، كانا يتّهمان بريطانيا باستعمارها العالم الإسلامي، وينتقدان سياستها على الدوام. . . وسوف يأتي مزيد من تفصيل هذا الموضوع لاحقاً في مبحث الجامعة الإسلامية.

3. أمّا اتهامهم بأنهم يغضّون من شأن أئمة المذاهب والفقهاء، فإنهم نفوا ذلك نفياً قاطعاً، ولم يظهر للباحث من خلال البحث في مؤلفات أصحاب الاتجاه التجديدي ما يثبت ذلك، بل ثبت فيها عكس ذلك، من تقدير لأئمّة المذاهب والفقهاء الأجلّاء. . .

ويرى الباحث في قضية الاجتهاد والتقليد -وهي محل نزاع الفريقين- أن باب الاجتهاد لم يغلق بآية قرآنية أو بحديث نبويّ. ولكن المسلمين أنفسهم قد توقفوا عن الاجتهاد، ونادى بعض العلماء في ذلك الوقت بإغلاق باب الاجتهاد لعدم توافر المؤهّلين لذلك. ولعلّ ما دعا هؤلاء إلى ذلك هو مخافة المتاجرة بالدين، أو خشية العبث بأحكامه وأصوله من قبل الجهلاء[21]. وقد سبق الكلام في هذا بشكل مفصَّل في مبحث الاتجاهات المحافظة، في أثناء الحديث عن عوامل انتشار الجمود.

ومما يمكن ذكره، في هذا المجال، أنه إذا تعذّر في العصر الحاضر توافر شروط الاجتهاد في شخص واحد، على نحو ما كان أيام ظهور الأئمة المجتهدين، فليس ثمة ما يمنع من تكوين مجالس تضم المتمكنين من علماء الأمة، في مختلف التخصصات الشرعية، لبيان حكم الشريعة الإسلامية في المسائل المستجدة. ويمكن أن يتم ذلك بحضور المتخصصين تخصصاً دقيقاً في المجال الذي يُحتاج إلى رأيهم فيه، كما هي الحال في مجمع الفقه الإسلامي، المنبثق عن مؤتمر العالم الإسلامي. وبذلك تأخذ الأحكام الصادرة منه حكم الاجتهاد الجماعي.

ثم «إذا كانت العلوم مِنَحاً إلهية ومواهبَ اختصاصية، فليس مستبعداً أن

---

(21) انظر: جمال، أحمد محمد. «المسلم بين الاجتهاد والتقليد»، **مجلة التضامن الإسلامية**، ع: 44، الجزء: 9 (ربيع الأول 1410هـ) ص 19-20.

يدخرَ الله لبعض المتأخرين مما عُسِرَ فهمه على المتقدمين»[22]. غير أن هذا لا يصدق على كثير من دعاة الاجتهاد في تركيا، لأنهم حين قاموا بهذه الدعوة أرادوا من ورائها إجراء ما أطلقوا عليه «التطوير» في أصول الإسلام. وهذا أمر خطير جدّاً، لأن الأصول ثابتة لا يصح فيها أي تطوير أو تغيير. كما أراد أولئك حصر الإسلام في شعارات، وجعله ديناً لا علاقة له بالدنيا. كما وقع ذلك فعلاً في أعقاب إلغاء الخلافة الإسلامية. وسوف يأتي الحديث عن ذلك، بشيء من التفصيل، في مبحث الآثار في مجال العقيدة والفكر. . .

ثانياً: الموقف من العلماء

كان من نتائج ما وقع من الصراع بين أتباع الاجتهاد والتقليد، قيام أنصار التقليد بهجوم عنيف على بعض علماء السلف وغيرهم من العلماء المعاصرين. وفي مقدمة من تناولهم هذا الهجوم من أعلام السلف شيخ الإسلام ابن تيمية[23]، ومن المعاصرين: الشيخ محمد عبده، وسيّد قطب، وأبو الأعلى المودودي -رحمهم الله-. وليس لهذه الحملات[24] التي تناولت كثيراً من العلماء والمفكرين ما يبررها. ولم يرتكز على أي مستند علمي يُعتدّ به، بل كانت بسبب تشبث أصحاب هذه الحملات بما نشأوا عليه من استنكار أي

---

(22) الحجوي. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، مرجع سابق: 2/ 458.

(23) Albayrak/ Türkiyede Islamcilik - Baticilik Mucadelesi, sy. 345-346.

(24) مما صدر من قبل أولئك الناقدين على الاتجاهات التجديدية والسلفية ما يلي:

- Vehhabiye Nasihat: Hüseyin Hilmi Isik. 1976 (9. press)
- Dinde Reformcular: Hüseyin Hilmi Isik. 1976 (10. press)
- Ehli Sünnet Yolu: Hüseyin Hilmi Isik. 1976 (17. press)
- Din Adaminin Din Dusmanligi: Hüseyin Hilmi Isik. 1976 (7. press)
- Vehhabiye Reddiye: Zeyndi Dehlan
- Teymiyecilik ve Vehhabilik: Sadreddin Yüksel. 1976.

ومن الكتب العربية (مجهولة المؤلف):

- **علماء المسلمين والوهابيون**، ط3، 1973.
- **المنحة الوهبية في الردّ علة الوهابية**، ط3، 1974م.
- **كتاب السني في الرد على الوهابي**.

تجديد، والمحافظة على التقليد. ومن أمثلة ما ظهر من هذه الحملات ما وقع من كل من «أحمد داود أغلو»، و«نجيب فاضل»، و«حسين حلمي إشق» Hüseyn Hilmi Isik وجماعته، و«محمد علي دميرباش» Mehmet Ali Demirbas[25]، و«أحمد فاروق ميان» Ahmet Faruk Meyan[26] وغيرهم من انتقاد أبي الأعلى المودودي[27]، بدعوى أنه أدخل الدين في السياسة، وفارق جماعة علماء المسلمين؛ وهو غير مذهبي؛ وتعدّ كثير من آرائه مخالِفة لأسس الإسلام، فهي -في نظرهم- صادرة عن مجتهد ليست لديه الأهلية العلمية للاجتهاد، كما دافع عن شيخ الإسلام ابن تيمية، وأشار إلى بعض نقاط ضعف عند الإمام الغزالي، من حيث ما عُرف عنه من التمسك بالتصوف والاستدلال بالأحاديث الضعيفة، وبخاصة في كتابه المشهور: إحياء علوم الدِّين.. وذِكْره في موضع آخر من كتابه بأنه حيران، لا يعرف الطريق[28]!. كما عدَّه «نجيب فاضل» أيضاً بالنعت نفسه، وزاد عليه بأنه «لا مذهبي»، وأنه إنسان شاذّ[29]!.

وقد اتُّهم شيخ الإسلام أيضاً باتهامات كثيرة، لا أساس لها من الصحة، فمما اتهمه به «نجيب فاضل قيصه كورك»: «أن ابن تيمية عالم، لكنه حيران وضالّ عن الطريق الصحيح، ومتمسك بظاهر النصوص، ولا يعترف بغير الظاهر منها، وأنه يمنح العقل مجالاً أوسع مما هو عليه»[30]، وأن أصحاب

---

(25) في كتابه: **اللامذهبيون** ويقع في مجلدين، ويسرد أسماء أصحاب الاتجاهات التجديدية ابتداء من شيخ الإسلام ابن تيمية.

(26) في كتابيه:

- A. Faruk Meyan: Vesikalarla Vehhabiliğin Icyuzu

- A. Faruk Meyan: Mezhepsizlik ve Vehhabilik

(27) Davudoğlu. *Ibid.*, sy. 168.

(28) انظر: المرجع السابق، ص17.

(29) انظر: المرجع نفسه، ص225 نقلاً عن:

Necip Fazil Kisakurek: Cumhuriyetin 50. Yilinda Türkiyenin Manzarasi, sy. 115-116.

(30) Davudoğlu, sy. 223-224؛ نقلاً عن: نجيب فاضل قيصة كورك. **أوضاع تركيا في السنة الخمسين من نشأة الجمهورية**، ص116-118.

الاتجاهات التجديدية يسيرون على خُطى ابن تيمية «الجافة والخالية من العقل والمنطق»(31).

ومما ادعاه «محمد علي دميرباش» في كتابه المذكور: «أن شيخ الإسلام كان يخالف آراء أصحاب المذاهب الأربعة، وأنه لم يكن يقبل بكفر من أجمعوا عليه، وأنه لا أحد من علماء السلف امتدح ابنَ تيمية(32).

ومما نقله «أحمد فاروق ميان» عن «محمد عبد الرحمن سلحتي» قوله: «إن ابن تيمية كبير الوهّابيين وقائدهم، وهو -على حدّ زعمه الباطل- ليس شيخاً للإسلام، بل هو شيخ البدع والآثام، وقائدها، وأنه أول من تحدّث في العقيدة الباطلة(33).

وقد نقل «أحمد داود أوغلو» أيضاً ترجمة لابن تيمية في كتابه المذكور سابقاً، عن «عمر نصوحي بِلْمَن»(34)، ما يفيد أن شيخ الإسلام خالف العلماء والصحابة في بعض القضايا العقدية والفقهية، وأنه كان من المُجَسِّمة، وأنه كان شاذّاً في آرائه(35).

وقد قام «محمد شوكت أيكي» Mehmet Sevket Eygi(36) أيضاً بتوزيع

---

(31) انظر تقديم نجيب فاضل لكتاب أحمد داود أوغلو. **هدّامو الدين بدعوى تصحيحه**، ص 3.

(32) Demirbas. *Ibid.*, 1/12, 2/12-13,2/71.

(33) Meyan. *Ibid.*, sy. 26-27.

(34) عمر نصوحي بلمن (1883-1971م) من مواليد (أرضروم). سافر إلى (إستانبول) وحصل فيها على الإجازة العلمية (1327هـ) فعيّن في بعض المدارس مدرساً، ثم في محكمة التمييز الشرعية. وقد أصبح مفتياً في مدينة (إستانبول) ثم في عام (1380هـ) رئيساً لرئاسة الشؤون الدينية. له بعض المؤلفات الدينية. انظر:
Sadik Albayrak. *Son Devir Osmanli Ulemasi*, 5/379.

(35) Davudoğu. *Ibid.*, sy. 45-46.

(36) محمد شوكت أيكي (1933-) الكاتب والصحفي. خريّج كلية العلوم السياسية (1956م)، عمل بعد تخرّجه في رئاسة الشؤون الدينية، ثم تفرّغ لإصدار بعض الجرائد والمجلات وإنشاء دور نشر. وهو لا يزال حتى الآن يشرف على «دار بدر» في إستانبول.. نزعته القومية التركية واضحة في كتاباته. من مؤلفاته: **استيقظ أخي المسلم ومائة وظيفة للمسلم وقيام الصلاة بوجه صحيح**؛ انظر: Isik. *Ibid.*, sy. 176.

الاتهامات لأصحاب العقيدة السلفية، وانتقد من سار على طريقتهم في تركيا. فممّا ذكره تحت عنوان «فتنة الوهابية» انتقاده اللاذع لبعض دور النشر في تركيا في القيام بترجمة ونشر كتب السلفيين، الذين «اتفقوا مع جماعات أخرى بهدم مذهب أهل السنّة»(37).

ويبدو أن هذه الانتقادات، إنما كانت بسبب مخالفة فريق من العلماء الذين وجهت إليهم حملات الانتقاد، للاتجاهات المحافظة التقليدية، وتوجيههم بالنقد للأفكار السائدة التي اتصفت بالجمود على المألوف، دون الأخذ بالصالح النافع من الجديد، مع الالتزام الكامل بضرورة الرجوع إلى الكتاب والسنّة، ودعوة الناس إلى ذلك وحثّهم عليه، وتيسيرهم له، بإزالة الغبار الذي تكاثف على الدين بمرور الزمن، وتحلية حقائقه الواضحة.

وعلى الرغم من أن جُلّ تلك الانتقادات لم تكن تستند إلى أسس علمية، فإن مستوى أصحابها العلمي لا يؤهلهم أيضاً للقيام بذلك النقد إلى أولئك العلماء المعروفين الذين يشهد إنتاجهم العلمي بتمكنهم وفضلهم. أما الناقدون، فلم يكن لهم باع طويل في العلوم الإسلامية، كما تدلّ على ذلك تراجمهم الذاتية، ولا يُعرف لأكثرهم نتاج علميّ متميز. بل لم يكن لبعضهم، مثل: «نجيب فاضل»، و«حسين حلمي إشق»، و«محمد شوكت أيكي»، سابق عهدٍ -كما لعلماء ذلك العصر- في الدراسات الشرعية. فمن المعروف أن لنجيب فاضل إسهاماً واضحاً في المجال الأدبي، ولا يُنكر جهده في نشر الوعي الثقافي في تركيا من خلال أسلوبه الأدبي، حيث خاطب في كتبه فئات معينة من الناس، تتجاوب مع النزعة الأدبية وتتلقاها بالقبول والتأييد. ومما ينبغي أن يُذكَر في هذا المقام أن للرجل توجهاً إسلاميّاً عامّاً وإن كانت دعوته اختلطت بالقومية التركية في كثير من الأوقات. ولا يبرر ذلك ما كان يقصده من الإشادة بالقومية التركية التي تعني أحقية الأتراك في تسنّم موقع الريادة للعالم الإسلامي، باعتبارهم منشئي دولة صانت للمسلمين كيانهم السياسي عدّة قرون.

---

(37) من مقدمة المذكور للكتاب: Davudoğlu. *Ibid.*, sy. 8-9.

أما حسين حلمي إشق، فإن دعوته تركزت على كتابه الردود على الحركات الإسلامية، وعلى التصدي لأهل العقيدة السلفية في «نَجْد» بشكل خاص، وعلى نقد الشخصيات الإسلامية المعاصرة من الذين قاوموا الاستعمار الغربي، وحاولوا إعادة الأمة الإسلامية إلى المنهج الصحيح الذي يحقق الجمع بين الأصالة والمعاصرة.

وثمة أمر ينبغي ذكره لما له من دلالات خطيرة، وهو أن «حسين حلمي» على الرغم من الانتقادات التي وجّهها لأولئك العلماء الأفذاذ، فإنه لم يصدر عنه -من جانب آخر- ما يوضح موقفه من الحركات التغريبية الهدّامة، كما أنه لم يعلن رأيه أيضاً في النظام الحاكم في تركيا[38] -وهو نظام علماني-، وليس هناك مما كتب وألّف ما يدل على اعتراضه عليهما.

وإذا كان للباحث أن يناقش تلك الانتقادات ويردّها، فيمكن إجمالها في الآتي:

1- إن منهج الإسلام منهج متكامل، ينظّم شؤون الفرد والجماعة، حيث يرتكز على أن الإسلام دين ودولة، ودعوة وسياسة، وهو شامل لكل ما يتصل بالحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والخلقية. وعلى هذا، فإن محاولة حصر الإسلام في الشعائر التعبدية لا يمكن قبولها. وهذا الحصر قد أثاره في العالم الإسلامي المتغرّبون، متأثرين في ذلك بما بين الكنائس النصرانية والدول الغربية من علاقات، تعطي للأولى السلطة الروحية وللثانية السلطة الزمنية، من دون أن يكون لأيّ من السلطتين تأثير في الأخرى.

2- أما ما يتعلق بالاتهامات الموجهة لشيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- فنظراً لتهافتها وعدم استنادها إلى العلم واليقين، فلا حاجة للردّ عليها، وبخاصة إذا علمنا ضحالة مستوى الناقدين العلمية، وعدم إلمامهم بمؤلفات شيخ الإسلام، ولا سيما المترجمة منها إلى اللغة التركية، وبخاصة كتابه «السياسة الشرعية» ومجلدات عديدة من فتاواه التي تنشر تباعاً منذ عدة

(38) Uzunyayla. *Ibid.*, sy. 86-87

سنوات، وغيرها من كتبه. يضاف إلى ذلك أن الادعاءات نفسها متناقضة، فكيف يكون الإنسان عالماً وحيراناً في الوقت نفسه؟ وكيف يكون شيخ الإسلام وهّابيّاً، ولم تظهر دعوة الشيخ «محمد ابن عبد الوهاب» -التي تُنسب إليه الدعوة- إلا في القرن الثاني عشر الهجري؟

إن تلك الانتقادات الموجهة لشيخ الإسلام، بشكل خاص، والدعوة السلفية بشكل عام، صدرت عن جهل بهما، بسبب وصول الدعوة إليهم مشوّهة، وهذا ما يرجّحه البحث، وإما أن التعصب الأعمى قد تمكّن منهم، بحيث إنهم لا يطيقون سماعها..

وقد ردّ «إسماعيل حقي إزميرلي» Izmirli Ismail Hakki على مثل تلك الاتهامات، موضحاً أن شيخ الإسلام جامع لشروط الاجتهاد في نفسه، وأن الخلاف البيّن بينه وبين أصحاب المذاهب الأربعة، خلاف في مسألة الطلاق وزيارة القبور، وأنه صاحب الجهاد في دين الله بسيفه ولسانه، وأن الطعن فيه ناشيء من اعتراضه على ما قامت به الصوفية، من تفسير النصوص تفسيراً يخالف ظاهرها[39].

3- أما ما يتعلق بأبي الأعلى المودودي وتوجيه عدد من الاتهامات له جزافاً دون أي دليل، فإن ردّ ذلك يقتضي بيان مدى تهافت تلك الدعاوى، وفق ما يأتي:

أ- إن أبا الأعلى المودودي لم يفرّق جماعة المسلمين في دعوته إلى الاجتهاد... وإنما كان يقصد إلى العكس من ذلك، وهو توحيد جماعة المسلمين، والحرص على تأكيد أنهم أمة واحدة، وأن سبيل ذلك إنما يكون بالعمل على العودة بالأمة إلى ماضيها المُشرق، على أساس التمسّك بالكتاب والسنّة. ولا يمكن أن يغض من قدره وينكر أثره وأثر أمثاله من العلماء والدعاة والمصلحين في اليقظة الفكرية التي نشهدها اليوم في كافة أنحاء العالم الإسلامي[40].

---

(39) Albayrak/ Türkiyede Islamcilik Baticilik Mücadelesi, sy. 339-340.

(40) انظر جهوده -رحمه الله- في الدعوة الإسلامية بشيء من التفصيل: الرقب، صالح

ب- أما ما ذُكر من أنه غير مذهبي، وأنه دعا إلى الاجتهاد المطلق، وليست لديه القدرة العلمية على ذلك، وأنه بذلك خالف أسس الإسلام... إلى غير ذلك من الدعاوى والأقوال، فإن في ذلك كثيراً من الافتراء عليه، إذ إن الدعوة إلى الاجتهاد لا تعني عنده طرح المذاهب المعتبرة، وما سبق إليه الأئمة والعلماء. ولم يصدر عن المودودي في هذا المجال انتقاد للأئمة وأصحاب المذاهب وسائر العلماء الثقات، بل إنه -رحمه الله تعالى- ذكرهم في المرتبة العالية من المجدّدين، وقال عن مذاهب الأئمة الأربعة بأنها «كانت المرجع والمأخذ في كل ما حصل فيما بعد من عمل الاجتهاد، ولا غنىً عن مراجعتها كذلك في كل ما سيزاول من ذلك في الزمان الآتي»(41). وقد قصد من الاجتهاد حثّ المسلمين على عدم التعصب المذهبي والجمود الفكري، وإرجاع الأمة إلى الكِتاب والسنّة.

وقد كان المودودي -من ناحية أخرى- موضوعيّاً حين ذكر بعض ما لدى أصحاب هذا الاتجاه المحافظ من جوانب إيجابية، فقال: «وإني معترفٌ بما كان ولا يزال في هذا التجاوب الجمودي من جوانب مهمّة للنفع والإفادة، وفي القلب له مكانة يستحقها، فالحق أنه ما بقي عندنا من علم القرآن والسنّة والفقه إلا بفضله، ومن حسناته التي لها قيمتها: أنه كان فينا رجال احتفظوا بما تركه أسلافنا من تراث في الدين والأخلاق، وظلّوا ينقلونه إلى الأجيال المتعاقبة. ومن باب الخدمات الجليلة، أن حافظت طائفة على ما كان لحضارتنا من الخصائص، وظلت مستمسكة بها حسب طاقتها في الأحوال المعارضة القاسية»(42).

حسين. **أبو الأعلى المودودي ومنهاجه في الإصلاح والدعوة**، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا الشرعية (رسالة ماجستير غير منشورة)، 1402-1403هـ.

(41) المودودي. **موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم**، نقله إلى العربية: محمد كاظم سباق. جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1405هـ/ 1985م. ص70-71.

(42) المرجع السابق، ص 169.

ثم ذكر بعد ذلك الجانب السلبيّ لدى أصحاب الاتجاه المذكور، وهو الذي تمثل في عدم التفاعل مع المعطيات الحضارية، بأسلوب علمي موضوعي، لعلّ أهمَّه: تنحّي أهل الدين عن قيادة المسلمين وزعامتهم، حيث «أصبح إرشاد المسلمين وزعامتهم في جميع شؤونهم، من التعليم إلى الاجتماع والاقتصاد والسياسة، من وظيفة الذين لا يعرفون الدين، ولا يشعرون بحاجة إلى استرشاده في ناحية من نواحي حياتهم»(43).

ج- أما ما قيل من أنه دافع عن شيخ الإسلام ابن تيمية، فإن ذلك حق لا مِرْيَةَ فيه، إذ لا يمكن لأيّ منصف أو باحث عن الحقيقة، أو غيور على إسلامه، أن ينكر أن شيخ الإسلام قام في وجه البدع والخرافات وتصدى لها بقوة. وكان له جهاده المعروف في وجه التقليد الأعمى، وتفنيد ضُلّال العقائد والأخلاق، وانتقاده الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي، وعدم مجاملته في ذلك أحداً من الأمراء، يضاف إلى ذلك أيضاً جهاده العظيم بالسيف ضد همجية التتار ووحشيتهم(44).

ومما ذكره من خصائص ابن تيمية وتفرّده في كثير من الجوانب قوله: بأنه انتقد المنطق والفلسفة اليونانية وبين عَوارها، وأقام الأدلة على استقامة عقائد الإسلام وأحكامه، وفق منهج الكِتاب والسنّة. ولم يجتزئ برفع النكير على التقليد الجامد فحسب، بل ضرب المثال بمزاولة الاجتهاد على طريقة المجتهدين من القرون الأولى(45).

د- أما موقف أبي الأعلى المودودي من الإمام الغزالي -رحمهما الله تعالى- فلم يكن على نحو ما عبّر عنه الناقدون، والذي يُشعر بذمّ المودودي للغزالي، فإن هذا ليس صحيحاً أبداً، فالمودودي قد مدح الإمام الغزالي وأثنى عليه في عدد من الصفحات في كتابه «تاريخ تجديد الدين وإحيائه»، وذكر فضله أنه انتقد فلسفة اليونان نقداً لاذعاً، خفف من هيبتها وروعتها في

---

(43) المرجع السابق، ص172.

(44) المرجع السابق، ص77 وما بعدها.

(45) المرجع السابق، ص79-82.

نفوس المسلمين، كما قام بالتعبير عن عقائد الإسلام تعبيراً لا يدعُ فيه مطعناً لطاعن من جهة العلوم العقلية، وحدد في الناس الفهم الصحيح في الدين، واجتهد لبعث روح الاجتهاد، ويضاف إلى ذلك كله نقده كذلك، لِما كان يصدر عن بعض وُلاّة أمور المسلمين، آنذاك، من مخالفات .. غير أن المودودي أَخَذ عليه أمرين، هما:

أولهما: عدم قيام الإمام الغزالي بنقل وجهته في الإصلاح إلى عامة الناس، بحيث يكونون رِدْءاً له فيما يودّ من ردّ الحكام إلى منهج سواء، في اتّباع أحكام الدين والبُعد من أي مخالفة لها. «ولأجل ذلك بقيت الأمم تسوء حالها يوماً بعد يوم تحت حكم الجاهلية، حتى انقضّ عليهم التتار كالسيل الآتي بعد قرن من السنين، وأجحفوا بكل حضارتهم ومدنيتهم»[46].

ثانيهما: أن العمل التجديدي الذي قام به الإمام الغزالي تخلّلته نقائص من الجهة العلمية والفكرية، تقسّم ثلاثة أنواع:

1. نوع منها كان مأتاه ضعف الإمام في علم الحديث، وقد ذكر المودودي في تعليقه على هذا أن «تاج الدين السبكي» جمع في كتابه «طبقات الشافعية» جميع الأحاديث التي أوردها الإمام الغزالي في «إحياء علوم الدين» ولا يُعلَم إسنادُها.
2. والنوع الثاني: كان منشؤه استيلاء العلوم العقلية على ذهنه.
3. والنوع الثالث: وقع في أعماله ميلُه الشديد المتطرف إلى التصوف[47] وبذلك نرى أن المودودي -رحمه الله تعالى- لم يكن قاسياً في أحكامه، ولا مُفرِطاً في آرائه، ولا داعياً إلى شيء جديد، فيه مخالفة الكِتاب والسنّة، كما ادّعى أصحاب الاتجاهات المحافظة.

وهكذا ظل الطرفان من أصحاب الاتجاهين: المحافظ والتجديدي في صراع فكريّ، دون وجود نقطة التقاء بينهما. في الوقت الذي كان أصحاب

---

(46) المرجع السابق، ص76.
(47) المرجع السابق، ص76-77.

الاتجاه المتغرب يعملون بجدّ ونشاط في مواجهة الاتجاهين معاً. فكان أن تقدّم هو وتأخّر الاثنان معاً، وكانت تلك خسارة جنى المسلمون من ورائها الثمار المرّة كما يدل على ذلك ما آل إليه أمرهم، من تمكّن عدوهم منهم، وسيطرته عليهم، وتحكّمه بمقدّراتهم على نحو ما نراهم عليه الآن. ولو أنهم أخذوا قسطاً وافراً من الثقافة الإسلامية، وهضموها وفهموا مضمونها حق الفهم، لاستطاعوا التخلص من المفاهيم المتباعدة المنفرة، وكان ذلك ساعدهم على إيجاد حلّ وسط، يلتقون حولها، كما كان ذلك أيضاً سبباً مهماً في ظهور بعض الحقائق إلى الساحة في أوضاع أكثر ملاءمة من الأوضاع الحاضرة.

الفصل الثاني

صراع الثقافة الإسلامية والثقافة الوافدة

مدخل: في عوامل الصراع

من الأمور المعروفة أن الدولة العثمانية كانت دولة عسكرية من الطراز الأول. وكانت جهودها منصبّة على المحافظة على كيانها المركزي والولايات التابعة لها، وذلك باتخاذ كل ما يجعلها قوية وقادرة على الوقوف في وجه مطامع الغرب، ومنعه من التسلل إلى العالم الإسلامي ومحاولة السيطرة عليه واستعماره. وبسبب كونها دولة عسكرية، فإن الجانب العلمي لديها لم يكن في المرتبة التي يجعل فيها النشاط العلمي فيها ينمو ويزدهر، على النحو الذي يوازي الاهتمام العسكري، وإن كانت هناك في تاريخ الدولة بعض المراحل، توجّه فيها قدر أكبر من الاهتمام بالعلوم والمعارف، لكن هذه المراحل كانت محددة ولم تأخذ صفة الاستمرار.

ثم حدث بعد ذلك أن توالت على الدولة بعض الانهزامات العسكرية، ولا سيما في مرحلة التأخر والانحطاط، وتكالبت عليها الدول الغربية، وأرادت الخروج من هذا الوضع والتغلب على آثار تلك الهزائم، والأخذ بالوسائل التي تحول دون وقوعها في المستقبل. ورأت أن تحقيق ذلك يمكن من طريق إعادة إنشاء المؤسسات العسكرية على الطراز الحديث، ومحاولة استقدام عدد من المدرسين والخبراء العسكريين من الدول التي كانت لها تقدم وسبق في هذا المضمار. ورأت أن الحاجة ماسة كذلك للتوجه إلى تعلم العلوم البحتة.

وبذلك يتضح أن ما جرى بعد ذلك من الاهتمام بالعلم لم يكن إلا مجرد وسيلة لتقوية الجيش فحسب.

ولكن جرى بعد إنشاء تلك المؤسسات العلمية أن قام المدرّسون الذين استقدمتهم الدولة للتدريس فيها، بمحاولة نشر ثقافتهم الغربية الخاصة بهم بين الطلاب الذين يتلقّون عنهم. وكان لا بدّ أن يتأثر هؤلاء بكثير مما تضمّنت تلك الثقافة الوافدة من المبادئ والمفاهيم الغربية التي تشكل في مجملها كثيراً من التحديات للأمة الإسلامية وعقيدتها وثقافتها، ثم ما لبث هؤلاء الطلاب أن تخرجوا في تلك المعاهد، وأصبحوا ممسكين بزمام كل ما يتعلق بأمور الدولة بعامة، والجوانب الثقافية والسياسية بخاصة. يضاف إلى ذلك أن الطلاب الذين كانت الدولة قد ابتعثتهم إلى الغرب، في تلك المرحلة، عادوا وقد تشبّعوا بالأفكار الوافدة، وبادروا بعد الرجوع إلى البلاد إلى العمل على نشر تلك الأفكار، وتطبيق كثير منها في حياة المجتمع المسلم. من هنا نشأ الصراع بين الثقافة الإسلامية والثقافة الوافدة. وكان تأخر العالم الإسلامي عن ركب الحضارة، في مقابل تقدم الدول الغربية فيها، يشكل محور الصراع بين الثقافة الإسلامية والوافدة.

دعا أنصار الثقافة الوافدة إلى الاقتباس من الغرب اقتباساً مطلقاً دون تمييز أو انتقاء. ورأوا، فيما اتخذه الغرب من إقامة أوضاعه على أسس مادية محضة، الطريق الملائم لما كانوا يتطلّعون إليه من تقدم. ونادوا بأن تقوم الأوضاع في العالم الإسلامي على قواعد من مفاهيم الغرب وأفكاره، مدعين أن فيها الحلول لكل مشكلاته والعلاج لكل أمراضه. وكان أن بادروا إلى القيام بنقل نظرياته الاجتماعية والفلسفية، وآرائه الفكرية والعقدية، واستماتوا في الدفاع عنها ومحاولة تطويع المجتمع لها، وجعلها مقبولة منه سائغة لديه.

فقد ركز أنصار هذا الفكر الوافد على الاقتباس الكلي من العالم الغربي وقالوا: إننا لا نستطيع أن ننتقي التقنية الغربية فحسب، ونبقى في أخلاقياتنا وشرائعنا واجتماعياتنا شرقيين، فليست هناك سوق عالمي، يجري فيها اختيار بضائع معيّنة دون الأخرى، وإنما هناك مستوى عالمي من التقدم الحضاري، تعارف عليه أمم العالم، وهو الابتكار في الفن والأخلاق والتقنية. وللوصول إلى ذلك، ينبغي لنا أن نقتبس كيفية التفكير من الغربيين قبل كل شيء، فهي

التي تضمن لنا البقاء والتثقف بثقافة عصرية[1].

فقد ادعى أمثال أولئك أن الإسلام لا يلائم العصر الحاضر، ويحتاج العالم الإسلامي إلى التنازل عن الأسس الإسلامية حتى لا تضمحل. أو على الأقل أن يكون هناك فصل تام بين الدين وإدارة الدولة[2]، وفي الوقت ذاته لا يظهر أثر الاعتقاد بالله في أفعال العباد، بل تبقى علاقة المسلم بدينه -إن كان يريد التدين- كالعلاقة بين النصراني والكنيسة.

وقد ردّ «سعيد حليم باشا» على مثل هذه المقولات التي تنم عن مستوى أصحابها في التغريب، وتمكنه منهم، بردود، وضح فيها أسباب تأخر العالم الإسلامي التي هي المحور الذي يدور حوله النقاش. وقد لخّصها في النقاط التالية:

1. إهمال أوامر الدين.
2. الفهم الخاطئ لأحكام الدين، وتطبيقها حسب ذلك الفهم.
3. النفرة الموجودة بين العالَمين الغربي والإسلامي، حيث أدّت إلى إقامة سدود شامخة من الصعب هدمها في وقت وجيز[3]، يضاف إلى ذلك أن الانحطاط الخلقي والاجتماعي في العالم الغربي، يجعل الاقتباس من الغرب محدوداً في نطاق معيّن، حسب الحاجة المقتضية، كما جرى بيان ذلك بشكل مفصل في مبحث الاتجاهات التجديدية.
4. وقد تشعّبت القضايا التي جرى فيها الصراع وتنوّعت، فانطلقت من العقائد والغيبيات، وانتقلت منها إلى السياسة والاجتماعيات، وتركّزت -بخاصة- على نقطتين أساسيتين، هما:
   1. العقيدة.
   2. الفكر والاجتماع.

---

(1) Ülken. *Ibid.*, sy. 21.

(2) Tunaya. *Ibid.*, sy. 13.

(3) Said Halim Pasa/ Buhranlarimiz, sy. 173, 186.

ويتناول البحث هنا هذا الموضوعَ في قسمين:

أولاً: الصراع في العقيدة

لقد قام صراع حاد بين الفكر المادي الذي يمثله حملة الأفكار الوافدة، وبين الفكر الإسلامي الذي يمثله أصحاب الاتجاهات السائدة بعد المشروطية الثانية. فأصحاب الاتجاه الأول يريدون من خلال عملية الهدم في العقيدة، بناء مجتمع الأُمّة المسلمة على النمط الغربي الماديّ.

وقد قام بالتعبير عن الاتجاه الوافد في هذا المجال عدد من المؤلفين أو المترجمين أو المشتغلين بالتيارات الفلسفية التي شاعت في أوروبّا خلال ما يسمّى عصر النهضة. ومنهم على سبيل المثال:

1. بهاء توفيق[4]:

فقد قام هو وأصدقاؤه بنشر الفكر المادي بطرق عدة، وبخاصة طريق ترجمة كتب الفلسفة المادية. وتولى بهاء توفيق مع أخيه «فكري توفيق» إنشاء مكتبة التجدد العلمي والفلسفي. وكانت ترجمة كتاب «المادة والقوة» و«وحدة الموجود» لبوخنر[5]، أولى الكتب المنشورة في هذه السلسلة، ثم كتاب «لغز

---

(4) بهاء توفيق (1881-1916م) باشر العمل الصحفي عام 1908م؛ فأصدر بعض المجلات والجرائد والكتب الفلسفية المادية. وكانت فيه نزعة الاعتراض على الأفكار السائدة، فحارب العادات والتقاليد الاجتماعية السائدة في المجتمع العثماني بجرأة بالغة. من مؤلفاته: **المادة والقوة ووحدة الموجود**، وقد ترجمهما من «بوخنر Buchner» **وتاريخ الفلسفة** وقد ترجمه من «آلفريد فواليه Aafred Fouaillee»، **والحركة النسائية** Feminism، ونيتشه Nietzsche: **حياته وفلسفته**، وفلسفة **آلفريد وعلم أحوال الروح** (علم النفس)، **والتجدد العلمي والفلسفي**، إضافة إلى مقالاته الكثيرة في مختلف المجلات والجرائد المهتمة بنشر الفكر والفلسفة الغربية. انظر: Bolay. *Ibid.*, sy. 104.

(5) لدويغ بوخنر Ludwig Friedrik Buchner: (1824-1889م) فيلسوف ألماني، مادي النزعة. تأثر من «ويرشوه» في أثناء دراسته في جامعة «توبنغن» في «وورتزبوغ» Wurtzburg ألّف كتابه **المادة والقوة**، المؤلف الذي لقي رواجاً كبيراً في الأوساط الفلسفية، وقد طبع ثماني عشرة طبعة ما بين عامي: 1855-1899م. يركز المؤلف في هذا الكتاب أن المادة والقوة أبديتان، وأن الغائب عن الحس لا يمكن إدراكه. =

الكون» لهيغل[6] الذي يقرر «أن الكون واحد، فلا تعارض بين المادة والروح، ولا بين الله والعالم، لأن العالم ليس مخلوقاً، وإنما هو قديم ومتطور وفقاً لقوانين أزلية، وليست هنالك قوة حيوية مستقلة عن القوى الفيزيائية والكيميائية، ولا تعارض بين غايات البدن وغايات الروح»[7].

وبذلك أعلن بهاء توفيق أنه يمثل المادية[8] العلمية السائدة في القرن

= له مؤلفات أخرى. انظر: المرجع السابق، ص111.

(6) أرنست هنري هيغل Haeckel (1834-1919م) فيلسوف واحدي، تأثر بنظرية «داروين» في النشوء والارتقاء، إلا أنه طبّق النظرية على الكائنات أجمع، لا على النبات والحيوانات، كما عند «داروين». وهو أول عالم أحياء ألماني يهلل لنظرية الارتقاء العضوي، وجعله داروين داعيته في ألمانيا. نشر كتابه **لغز الكون** الذي يقول فيه بقانون النشوء الإحيائي، أن تطور الكائن الفرد خلاصة سريعة لتطور النوع، تحكمه عوامل الوراثة والبيئة. وكان مقتنعاً بوحدة الطبيعة واللاعضوية، وأن أبسط المواد البروتوبلازمية تتولد عن المواد الكربونية غير العضوية بالتوالد التلقائي، وأنه كائنات حية بدائية أطلق عليها اسم «المونيرا Monera» تخلقت من هذه المركبات البروتوبلازمية، وأنها أصل الحياة. وقد كان ملحداً، دعا إلى طرح الدِّين، لأنه يقوم على خرافات -حسب اعتقاده- يؤصّلها بين العامة، ويبعث آمالاً كاذبة لا تتصل للواقع بصلة، ويخلف آثاراً اجتماعية وسياسية وتربوية مدمّرة. ويقول: إن أسمى أهداف الأخلاق هي الموازنة بين الأنانية والغيرية، وبين مطالب الجسد ومطالب الروح. من أهم مؤلفاته: **لغز الكون والواحدية** Monisme. **والتاريخ الطبيعي للخلق، وتاريخ التطور**. انظر: المرجع السابق، ص112. الحفنوي، عبد المنعم. **الموسوعة الفلسفية**، بيروت: دار ابن زيدون، (د. ت) ص502 مادة (هكل).

(7) استفاد الباحث في ترجمة هذا النص من: صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق: 2/ 549، مادة (الواحدية).

(8) المادية Materyalisme تقابل المثالية Idealisme، وتوصف بها اتجاهات ونزعات فلسفية عديدة، تشترك في القول بأن الأصل في الموجودات هو المادة، لا الروح أو العقل أو الشعور. ويمكن تقسيم المذاهب المادية حسب العصور على النحو التالي:
1. المادية في العصر اليوناني والروماني. وهي تعبر عن الصراع ضد الخرافات وضد الخوف من الموت.
2. مادية القرن السابع عشر والثامن عشر وهي التي اتخذت اتجاهاً ملحداً واضحاً.
3. مادية القرن التاسع عشر. وقد انقسمت إلى المادية العلمية التي بلغت أوجها عند «أرنست هيغل» في مذهبه الواحدي، والمادية التاريخية التي قُعِّدت قواعدها من قبل «ماركس» و«انكلز...». انظر بالتفصيل: بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**، مرجع سابق: 2/ 407-408.

التاسع عشر بأوروبا، التي شهدت مع «لامارك»[9] و«داروين»[10]، والتي مثّلها فيما بعد «بوخنر» و«هيغل» وغيرهما.. وقد تولدت من هذه الفلسفة التي شاعت في هذا العصر المادية الجدلية «الديالكتيكية»[11] التي اشتهرت أكثر من الأولى[12].

وتأثر «بهاء توفيق» بالفيلسوف «بوخنر» أكثر من غيره. ويرى أن المادة والقوة لا تنفصلان، وأنهما أزليتان وأبديتان، وأن الروح والضمير من

---

(9) جان لامارك Jean Baptiste de Lamarck (1744-1829م) عالم الأحياء الفرنسي. وتسمى فلسفته اللاماركية Lamarckisme. وقد أودع خلاصة بحثه عن أصل الأنواع الحيوانية في كتابه **فلسفة علم الحيوان** (سنة 1809م) ولم يحاول فيه بيان أصل أنواع الحيوان فحسب، بل حاول أيضاً تفسير تحوّل هذه الأنواع بعضها إلى بعض. وانتهى إلى تقرير المبادئ التالية:

1- تغير ظروف البيئة المحيطة بالحيوان، يؤدي إلى تغير الأجهزة العضوية فيه.
2- الحاجات الناجمة عن هذا التغيّر يؤدي إلى خلق أعضاء ملائمة.
3- الأعضاء والتراكيب في الحيوان تقوى وتتحسن بفضل تقوية استعمالها أو ضعفه.
4- بتوالي الأجيال تصبح هذه التغيرات وراثية، 2/ 348.

(10) شارلس داروين Charles Rebort Darwin (1809-1882م) عالم حيوان إنجليزي. اشتهر بمذهب التطور. بدأ دراسة الطب في جامعة «أدنبره» ثم انصرف عنه إلى الدراسات اللاهوتية في كلية المسيح في «كمبردج»، ولكنه لم يتمها، بيْد أنه ظلّ يواصل دراسة العلوم الطبيعية والجيولوجية.. وقد أقام داروين تصوّره للتطور على أساسين: إمكان تغير الأنواع من طريق الاستئناس، أو من طريق العوامل الطبيعية، ثم تنازع البقاء وبقاء الأقدر على التكيف. وداروين لم يكن هو مبتكر نظرية التطور، وإنما تلقاها من «لامارك» من الناحية البيولوجية، ومن «هربرت اسبنسر» من ناحية تحديد قانون التطور. من مؤلفاته: **يوميات أبحاث في التاريخ الطبيعي والجيولوجيا للبلاد التي زرناها على متن سفينة بيغل، وأصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي، وتغير الحيوان والنبات تحت تأثير الاستئناس، والتعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوان**؛ انظر بالتفصيل: المرجع السابق، 1/ 473-474.

(11) ديالكتيك كلمة يونانية معناها اللغوي فن الحوار والمناقشة. وقد استُعملت هذه الكلمة لمعان كثيرة، ولعل أشهر هذه الاستعمالات هو عند «هيغل»، الذي جعل من الديالكتيك منهج فلسفته. فهو يرى أن الحقيقة الواقعية تسير من موضوع these إلى نقيض موضوع Antithese، ويستمر الأمر، فيصبح مركب الموضوع موضوعاً، ينفيه نقيض موضوع، ومن كليهما يتكون مركب موضوع من جديد، وهكذا باستمرار. انظر: Süleyman Hayri Bolay. *Felsefi Doktrinler Sözlügü*, sy. 50، وما بعدها.

(12) Ülken. *Ibid.*, sy. 235.

مخلوقات الجنس المعنوي، وأن التفكر من جنس المادة، وأن الأنانية موجودة في الأخلاق، بدليل أن الإنسان يحب منافعه الذاتية قبل منافع الغير.. وأنه ينبغي للإنسان ألاّ يخاف من الموت، حتى لا تصبح حياته الدنيوية جحيماً»[13]. ويتضح من هذا أن الفكرة الأساسية في هذا المذهب هي وجود الجوهر الواحد في الكون، وله صفات مادية وحيوية معاً. فالذرّات ليست فقط مادية، بل لها إحساسات وإرادات أيضاً[14].

وقد اغتر بهاء توفيق بالفلسفات الغربية اغتراراً شديداً، أدى به إلى ادعاء إنكار الواقع والتاريخ، وبلغ من استغراقه في هذا أن قال: «لا تتزوجوا، لأن الحياة الزوجية عندنا غير موجودة»[15].

وفي محاولته لفت الأنظار إليه صرّح بالهجوم على القيم المعنوية في المجتمع[16]. وبذلك فقد بذل جهداً كبيراً في سبيل نشر الفكر المادي في الشعب التركي، وبخاصة في نقل آراء الفلاسفة الغربيين المعروفين بالهجوم على القيم الدينية. وقد أحدثت هذه الآراء الطارئة بين المثقفين العثمانيين الغيورين على دينهم ردود فعل قوية، قام بالتصدي لها عدد من المفكرين، منهم:

1- خَرْبُوطِي زاده مصطفى أفندي، حيث رَدَّ على المجلد الأول من كتاب بهاء توفيق «المادة والقوة»، وسمّاه «الردّ والإثبات». ويتسم بقوة الأدلة وسلامة التوجه، غير أنه يركّز في ردوده على تناقضات «بوخنر»، وإن كان قد استفاد من آراء العلماء المسلمين[17].

2- إسماعيل فريد، وذلك بكتابه «إبطال مذهب الماديين».

3- أحمد حمدي آقسكي[18] بالمقالات التي نشرها في «مجلة سبيل الرشاد»

---

(13) Akgün. *Ibid.*, sy. 279-280.

(14) انظر: بدوي. **موسوعة الفلسفة**، مرجع سابق، 2/ 623.

(15) Cemil Meric. *Bu Ulke*, sy. 105.

(16) Bolay. *Türkiyede Ruhcu ve Maddeci*, sy. 105

(17) انظر: المرجع السابق، ص111.

(18) أحمد حمدي آقسكي (1887-1947م) من مواليد آقسكي. حصل على الإجازة في العلوم

بعنوان «مسلك الماديين»[19].

4- إسماعيل فني أرطغرل. بكتابه «اضمحلال مذهب الماديين» ويعدّ أقوى الردود، ويسرد البحث فيما يلي ملخصاً منه على ادعاءات «بهاء توفيق» و«بوخنر» وغيرهم في المادة والقوة:

أ - المادة[20] تتكون من الذرّات[21]، وهي تظهر في أول وهلة أنها لا تنعدم، غير أن انفصال تلك الذرات بشكل مستمر يؤدي إلى إتلافها بعد مرور الزمن، والذرات المنفصلة تتميز بصفات المادة نفسها. وترجع المادة بعد هذه المراحل إلى الأثير الذي يُظن أنه منشأه.

ب- تتكون من تجرّد المادة من خصائصها أشياء تتخلل بين الأجسام والأثير.

جـ- المادة التي لا تتحرك، تظهر أنها لا تحتوي على قوة إلا بإعادة

الدينية عام 1321هـ، فعُيّن مدرّساً في مدارس الفاتح بإستانبول، ثم ارتقى في السلم الوظيفي إلى أن أصبح رئيس الشؤون الدينية. له بعض المؤلفات الإسلامية. انظر: Albayrak. Son Donem Osmanli Alimleri: 1/40.

(19) Kara. *Ibid.*, 2/140.

(20) المادة في اللغة: كل شيء يكون مدداً لغيره، ومادة الشيء أصوله وعناصره التي يتركب منها، حسّية كانت أو معنوية، وللمادة في اصطلاح الفلاسفة عدة معان:
1. المادة هي الجسم الطبيعي الذي نتناوله على حاله أو نحوّله إلى شيء آخر لغاية معيّنة.
2. المادة في الاصطلاح الأرسطي أو المدرسي: هي المعنى المقابل للصورة.
3. والمادة بالمعنى الديكارتي مقابلة للصورة من جهة، وللفكر من جهة.
4. وتطلق المادة عند «كانت» على معطيات التجربة الحسية، من جهة ما هي مستقلة عن قوالب العقل، للتفصيل انظر: صليبا، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، 2/ 306-307 مادة (المادة).

(21) الذرة في الأصل هي الجزء الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، قال المتكلمون: إن الجوهر الفرد ذو وضع، لا يقبل القسمة أصلاً، لا قطعاً، ولا كسراً، ولا وهماً، ولا فرضاً. إلا أنهم أنكروا أن يكون أبديّاً. ويطلق المحدثون لفظ الذرة على أصغر جزء من عنصر مادي ما، يصح أن يدخل في التفاعلات الكيماوية. انظر: المرجع السابق، 1/ 588 مادة (الذرة).

القوة المشحونة فيها من قبل. غير أن الأمر ليس كذلك، فهي مخزون كبير للقوة، تصرفها دون الحاجة إلى مساعدة خارجية.

د - تتكون أكثر القوّات الموجودة في العالم، وبخاصة الكهرباء وحرارة الشمس، من القوة الذرية الداخلية، في أثناء انفصال المادة.

هـ - القوة والمادة شكلان لجوهر واحد. فالمادة قوة ذرية داخلية ثابتة، أما الحرارة والضوء والكهرباء فهي أشكال للقوة غير الثابتة.

و - تجرّد المادة من خصائصها، أو بالأحرى انفصالها إلى ذرات، هو تحويل لحالتها الثابتة إلى غير الثابتة، مثل الكهرباء والضوء والحرارة، أي إلى ما يسمى القوة. فالمادة، على هذا، تتحول إلى القوة بشكل مستمر.

ز - يمكن تطبيق القانون الخاص بالأحياء على بعض الأجسام البسيطة، أي أن المادة تابعة للتكامل. فهي تقدم مثل «الراديوم» التي تفقد جوهرها وخصائصها في عدة قرون.

ح - كما أن انعدام المادة ليس مستحيلاً، فإن القوة الناتجة منها أيضاً يمكن أن تفنى[22]. فقد أراد إسماعيل فني أرطغرل في ردوده تلك، تفنيد آراء الخصوم بأسلوب علميّ، من جنس ما يستدلون به. لأن الاستدلال بأسلوب آخر لم يكن يجدي معهم نفعاً. وهذا يظهر تمكنه من الفلسفة السائدة آنذاك واطلاعه الواسع.

وقد انتقل بعد ذلك في كتابه المذكور إلى الرد على أولئك في ادعائهم «أن المادة أزلية»، حيث ذكر أن «بوخنر» يطالب بإثبات «تكوين المادة من لا شيء بأدلة عقلية»، أي خُلِق العالَمُ من عدم. فردّ عليه « إسماعيل فني» بأن الناس في هذا على ثلاثة مذاهب:

الأول: خلق العالم من لا شيء. وهو مذهب أهل السُّنّة.

---

(22) Bolay. *Türkiyede Ruhcu. Ibid*, sy. 253-254.

الثاني: أن العالم تكوّن من مادة (أزلية) قديمة. وهو اعتقاد بعض الفلاسفة القدماء (وكذلك هو ادعاء بوخنر).

الثالث: أن العالم تكوّن من وجود قديم، وهو اعتقاد أنصار وحدة الوجود[23].

فالنقطة الثانية افتراض عدم تكوين العالم من لا شيء. ولم يظهر حتى الآن دليل بأن هناك مادة أزلية، تكوّن منها العالم. بل العكس صحيح وهو أن العالم تكوّن من خَلْق الله -تعالى- له، حيث خَلَقه على الوجه والنظام الذي أراده تعالى. وبالتسليم بأن الكون أثر من الله ينتفي ذلك الادعاء. بل إن هناك بعض الفلاسفة القدماء أمثال «أفلاطون» قصدوا من وراء استخدام مصطلح «القديم» الله سبحانه وتعالى. أما أصحاب فلسفة وحدة الوجود، فقد رأوا أن كل ما يُطْلَق عليه اسم شيء موجود في خزينة الخالق وفي علمه تعالى. والإيجاد والإفناء عبارة عن إخراج الموجود في تلك الخزينة إلى حيز الوجود.

وقد ردّ على «بهاء توفيق» وأمثاله كذلك «أحمد حلمي» Filibeli في كتابه «هل يمكن إنكار الخالق؟»، وبحث في قضية التكفير، وأدلّة الفلاسفة، فردّ عليهم وفنّد أدلتهم، بأسلوبه الذي يتميز بالعلم والموضوعية، والتدرج في عرض الفكرة، والوصول بالخصم إلى النتيجة، وبخاصة في الاستشهاد بأقوال العلماء والاتجاهات الفكرية من العالم الغربي. ففي قضية المادة والقوة أيضاً،

---

(23) مذهب وحدة الوجود: مذهب الذين يوحّدون الله والعالم، ويزعمون أن كل شيء هو الله (تعالى الله عن قولهم علوّاً كبيراً). وهو مذهب قديم أخذت به البراهمانية، والرواقية، والأفلاطونية الجديدة، والصوفية. فالبراهمانيون يردّون كل شيء إلى الله، ويعتقدون أن البراهمان هو الحقيقة الكلية ونفس العالم، وأن جميع الأشياء الأخرى ليست سوى أعراض ومظاهر لهذه الحقيقة. والرواقيون يقولون: إن الله والعالم موجود واحد، وأن العالم لا ينفصل عن الله. وفلاسفة الأفلاطونية الجديدة يقولون: إن الله واحد، وأن العالم يفيض عنه كفيضان النور عن الشمس وأن للموجودات مراتب مختلفة، إلا أنها لا تؤلف مع الله إلا موجوداً واحداً. والمتصوفة يقولون: إن الله هو الحق. وليس هناك إلا موجود واحد، وهو الموجود المطلق؛ أما العالم فهو مظهر من مظاهر الذات الإلهية، وليس له وجود في ذاته، لأنه صادر عن الله بالتجلّي. انظر: صليبا. **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، 2/ 569، مادة (وحدة وجود).

ذكر إمكانية فنائها بالاستدلال من «الصفر المطلق» في الكيمياء، لأن درجة «الصفر» في مقياس الحرارة، شيء اعتباري من ذوبان الثلج. فإن مادة غازيةً في حالتها الكاملة تنقص بنسبة 1/ 273 في كل درجة تجمّد. أي أنها تنقص درجة في كل 273 درجة. فإذا افتُرض إنزال تلك المادة الغازية إلى 273 درجة تَجمُّد فإن المادة سوف تفنى، مع أن إنزال الغاز إلى الدرجة المذكورة لم يتم حتى الآن، غير أن فناء المادة لا يعارض العلم. ويستنتج من ذلك أنه قد يمكن الحفاظ على المادة والقوة في المختبر، لكن تعميم ذلك على الكائنات، وبناء فلسفة على تلك النظرية، ثم إنكار وجود الخالق ووحدانيته بناءً على ذلك يُعَدّ خطأً جسيماً[24].

وهكذا يتبين أن «أحمد حلمي» قد اتّبع منهجاً واضحاً في الردّ على خصومه، وهو المنهج الاستدلالي. وكان مما تميز به على غيره آنذاك، ما كان يردّده في كل مناسبة لأصحاب الاتجاهات المحافظة بوجوب الرد على الخصوم بالطريقة التي يستدلون بها. أما الرد بالنصوص الشرعية على أولئك فلم يكن ذا نتيجة مثمرة.

2 - جلال نوري:

أيّد جلال نوري آراءَ «بوخنر» التي دوّنها في كتابه «المادة والقوة». فقال بأزلية المادة والقوة، وعدم انفصالهما الواحد عن الآخر. وأنكر مثل سابقه «بهاء توفيق» إيجاد الشيء من العدم، وبالعكس انعدام المادة إلى لا شيء[25]. إلا أن أهم ما يميز جلال نوري من معاصريه المفكرين الماديين الاضطراب والتحايل في فكره. وسنضرب مثالين على ذلك:

الأول: أنه كان يؤيد آراء «بوخنر» في المادة والقوة كما سبق تفصيله، وكان ينكر ما يسمى «ما وراء الطبيعة». لكنه كان يشتم الفلسفة والفلاسفة، ويقول ببطلان كل النظريات التي تتناول غرائب الكون[26]. وفي الوقت عينه

---

(24) Bolay. *Ibid.*, sy. 206-207.

(25) Akgün. *Ibid.*, sy. 376-377.

(26) Bolay. *Ibid.*, sy. 166.

كان يتناول في كتبه مختلف النظريات الفلسفية المادية. وقد حصل منه هذا الاضطراب أيضاً في صراعه مع «عبد الله جودت» و«بهاء توفيق» و«رضا توفيق» الذين كانوا مثله في الترويج للفكر الماديّ في تركيا، مع أن آراءه لا تختلف عن آراء أولئك في شيء.

الثاني: أنه كان يرى أن الإسلام أكمل الأديان، نظراً لاستناده إلى العلم والتجربة. وأنه كفيل بسعادة البشرية في المستقبل. لكن الإسلام -حسب رأيه الذي ضمنه في كتابه «تاريخ المستقبل»- بحاجة إلى تبديل أحكام الدين التي تتغير بتغير الأزمان. وقد دعا إلى ضرورة إجراء تعديلات في الفقه والعقيدة. وكان مما قاله: إن الإسلام ليس مانعاً من التقدم والارتقاء، وإن هناك صلات وثيقة بين الإسلام والفكر المادي[27].

وهذا الادعاء منه هو ادعاء باطل، لأن الإسلام أبعد الأديان عن الفكر المادي الذي ينكر وجود الخالق. لأن الإيمان به -تعالى- أول أساس من أسس الإسلام العقدية. ويبدو أنه كان يحاول ترويج دعوته بين المسلمين، وإضفاء طابع المشروعية عليها بالحديث عن مزايا الإسلام، لعلها تلقى قبولاً منهم. إلا أنه في الوقت نفسه كان يهاجم الدين ويحاول إحلال الفكر المادي محلّه.

وقد ردّ على «تاريخ المستقبل» لجلال نوري «فريد كام» في مجلة «سبيل الرشاد»[28] وأوضح في ردّه ما في الكتاب من تناقضات. ومنها على سبيل المثال: «إنني لمّا اطلعت على الكتاب، وجدت أنه يخدم أفكاراً متباينة، بسبب احتوائه على آراء متعارضة، فظننت أن مؤلفيه عدة أشخاص، مختلفو الأصول والمشارب. فالمؤلف في صفحة من صفحات كتابه يصبح مؤمناً، وفي صفحة أخرى يتحول إلى منكر، ماديّ النزعة. بل إنه يُظهر ادعاءً في وجوب تصحيح القرآن الكريم وتبديل كتب العقائد لتلائم العصر.. إلا أن ما لاح لي

---

(27) انظر: نوري، جلال. **تاريخ المستقبل**، مرجع سابق، 1/ 68-71.

(28) انظر: كام، فريد. «تاريخ المستقبل: جلال نوري بك»، **مجلة سبيل الرشاد**، المجلد 11، ع: 283 (16 ربيع الأول 1332هـ)، ص358-361.

أن الكتاب ألّف لهدف معيّن. غير أن المؤلف يتبع طريقة طويلة وملتوية لبيان مقصوده، ولا يتجرّأ أبداً على الإفصاح عن ذلك. ومن جانب آخر فإن تفكيره يُشبه شعلة الشمعدان، يلتفت إلى اليمين تارة واليسار أخرى حسب الرياح الموجّهة، دون الثبات والاستقرار على شيء واحد»[29].

وكان مما ذكره أن الكتاب خليط من أفكار عدة لاتجاهات متباينة، وأن مؤلفه بعيد من المنهج العلمي بعامة، ولم يكن موضوعيّاً في نقل الأفكار وفي فهمها بخاصة.

ثم نشر «أحمد حلمي» عام 1332هـ/ 1914م ردّاً على الكتاب المذكور، سمّاه «بُطلان مسلك الماديين في حضور العقل والفن». وذكر في المقدمة أن الكتاب يحتوي على ثلاثة مقاصد، هي:

1 - إثبات واجب الوجود.

2 - أن يؤدي الكتاب عمل كتاب الميتافيزيقا، أو ما بعد الطبيعة.

3 - إظهار بطلان مذهب الماديين والكفار من خلال العلم والفلسفة.

ومما ذكره في ردّه على «جلال نوري»: يذكر جلال نوري «أن الدين الذي أتى به النبي ﷺ[30] لا يحوي غير الحقائق العلمية المادية»، ويُستنتج من ذلك أن المؤلف -أي جلال نوري- لم يفهم الإسلام، ولا سيّما فيما يدّعيه من «أن وجود الخالق لا يستند إلى العلم والتجربة»، وفي مكان آخر منه «أن الإسلام عبارة عن العلم مثل تقرير دوران الأرض حول الشمس»، فهو يقصد من الشطر الأول إنكار وجود الخالق، وبالتالي الإسلام، ومن الشطر الثاني احتواء الإسلام على العلم والتجربة فحسب. وينسى أن يكون هدف الدين غاية مطلقة، تستند إلى الحقائق العقلية الواضحة، وليست إلى الحس والتجربة

---

(29) Ferid kam. *Celal Nuri'nin Tarihi Istikbali Sakiz Çiğnemek* (Ismail Kara: *Türkiyede Islamcilik Düsüncesi)*, 2/13.

(30) نسبة الدين الإسلامي إلى النبي ﷺ من مقولات المتغربين، الذي شاع في الأوساط المادية بتركيا. وهو خطأ جسيم في المنهج، لأن الدين الإسلامي بخلاف غيره ربّانيّ المصدر.

فحسب. ومن جانب آخر فإن إيمان «جلال نوري» بالمادية، وتقديره لـ «بوخنر»، يتعارضان مع آرائه التي يدعو لها في ثنايا كتابه من محاولة تخليص العالم الإسلامي من الاضمحلال والزوال، فهو لا يقصد من ذلك غير إقامة المذهب المادي مقام الإسلام(31).

وهكذا يتضح الاضطراب وعدم الثبات والاستقرار في فكر «جلال نوري»، بعكس مروِّجي الفكر المادي المعاصرين له في تركيا، الذين كانوا يُصَرِّحون بمنهجهم التجريبي ونزعتهم المادية..

3 - بشير فؤاد(32):

ويعَدّ هذا أول مَن دعا إلى الفلسفة الوضعية(33) في تركيا، وألف في ذلك كُتباً تُروِّج لها.

---

(31) Bolay. *Ibid.*, sy. 229-231; Kara. *Ibid.*, 1/38-44.

(32) بشير فؤاد (1852-1887م) كاتب ومؤلف تركي، درس في مدارس الجزويت (اليسوعيين) النصرانية في سوريا، ثم تخرج في المدارس الحربية في «إستانبول»، فعمل مستشاراً في الباب العالي، ثم في السلك العسكري. وشارك في الحرب العثمانية- الروسية، وفي غيرها. ثم استقال منه فعمل محرراً لجريدة **الحوادث**، كان على معرفة بثلاث لغات غربية (الفرنسية والإنكليزية والألمانية)، ساعده ذلك في الاطلاع على الكتب المؤلفة بتلك اللغات. وكانت له محاورات: أدبية مع «(أحمد مدحت»، وفكرية مع «نامق كمال» و«مَنَمَنْلِي طاهر». وقد انتحر وهو في سن الشباب، وكان السبب -كما رُوِيَ- وجود خلل وراثي في عقله. من مؤلفاته وترجماته: **البَشَر**، **والانتقاد**، **والمكتوبات**، **وفولتير**، **وفكتور هوغو**، **وأصول التعليم**. انظر بالتفصيل: Orhan Okay. *Besir Fuad (onsoz).*

(33) الوضعية Positivisme من الأفكار الفلسفية الهامة التي ظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر في كتابات وآراء الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي (أوغست كونت) Auguste Comte (1798-1857)، الذي أراد أن ينبِّه العلماء إلى التطور الهام الذي يحدث في مسار العلم، حيث ينتقل التفكير من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية، ثم أخيراً إلى المرحلة الوضعية. ومن ثَمَّ تُعبِّر فكرة الوضعية عند كونت عن اتجاه فلسفي، يريد تحرير العقل من ربقة الفلسفة.

والواقع أن الأصول التاريخية للوضعية بصفة عامة ترجع إلى عصر «هيوم» Hume (1711-1776م) و«كانط» Kant (1724-1804م)؛ فقد ذهب هيوم إلى أن =

وقد حرص في كتبه تلك على نشر هذه الفلسفة على نطاق واسع. ومِن أبرز ما حَرِصَ على إبرازه في هذه الكتب إنكارُه بقاءَ الروح، وإنكارُه ما بعد الطبيعة، وانتقادُه الاعتقادات الدينية كذلك، وبخاصة النصرانية. ومن جهة أخرى قام بالدعاية لكتب «بوخنر» والأفكار التي دعا إليها. وقد رأى أن المادة والقوة هما اللتان تجلبان الانتباه والاهتمام ضمن الموجودات. وكان يحاول تطبيق التجربة على كل شيء(34). من ذلك ما ينقل عنه قوله: الرياضيات مفتاح العلوم المحضة، فلولاه ما تكوّنت تلك العلوم. ذلك أنها علم ثابت باليقين، مما أكسبها الاتسام بمكانة تعلو على تلك العلوم... وبذلك يكرر مقولة «كومت»، التي تُظهر قيمة الرياضيات على غيرها من العلوم والفنون(35).

ولإبراز مكانة الرياضيات على الأدب يقول بشير فؤاد: هل يحتاج الإنسان

= القضايا العلمية تختبر في ضوء التجربة، أما «كانط» فقد وضع رأي «هيوم» موضع التنفيذ حين دوّن «نقد العقل المجرد» وقنَّن الحدود لدوائر المعرفة على اختلافها، وحدد الضوابط التي تحكم المعرفة، فجعل للعلم دائرته ومحورها الخبرة، منها يبدأ وإليها ينتهي.. وقد أرسى دعائم الوضعية الجديدة وبَلْوَره كونت» في فرنسا، و«مل» (1806-1873م) و«اسبنسر» (1820- 1903م) في بريطانيا. وقد أخذ هذا الاتجاه في الإفصاح عن نفسه وفي طرح مشكلاته في بداياته الأولى، ضمن صيغة نقدية فلسفية.

كان للبحث الذي أنجزه (ويتجنستين) Wittgenstein والصادر عام 1922م تأثير بالغ الأهمية في نشوء وتبلور الأفكار الأساسية للوضعية الجديدة ضمن الحلقة القينية (Shlick). ولقد أسهم «راسل» Russel في تكوين المذهب الجديد-القديم، وذلك تخصيصاً لدرايته المنطقية، وصاغها على النحو النظري التالي:

لا المادة توجد، ولا العقل كذلك، وإنما الوقائع الحسّية المفردة Sense-Data هي وحدها تتسم بكونها موجودة، وترتبط منطقياً ببعضها بعضاً، وتُكوّن مِن ثَم الوجود الحقيقي، بما هو وجود على عواهنه.

من أبرز رجال الوضعية -إضافة إلى من سبق ذكرهم- «(أرنست ماخ» Ernst Mach (1838-1916م)، الذي يعد الممثل الرئيس للوضعية العلمية النقدية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ويشترك معه «أوفيناريوس»، و«بيرسون»، و«بوانكاريه». للتفصيل انظر: **الموسوعة الفلسفية العربية**، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1988م. المجلد الثاني (القسم الثاني)، ص 1544- 1568. مادة: (الوضعية).

(34) Akgün. *Ibid.*, sy. 211-212

(35) Korlaelci. *Ibid.*, sy. 234.

إلى معرفة جدول الضرب، أم إلى الشعر؟ لا شك أنه بحاجة إلى الأول، ذلك أن ضياع الشعر والأدب قد يؤثر في اللغة، من حيث الجمال والزينة. إلا أن ذلك لا يؤثر في التقدم المادي للإنسان. أما أننا إذا أخرجنا «اثنين ضَرْب اثنين يساوي أربعة» من الكتب ومن أذهان الناس، فإن ذلك سوف يؤثر في الحياة التجارية والصناعية والمعرفية، وتنقلب الموازين وتتوقف الحياة فتتحول إلى حياة بدوية، بل إلى أسفل من ذلك[36]. ويتضح من ذلك أن التجربة الحسية -وهي من أسس الوضعية- تعد فلسفة بشير فؤاد في الحياة، متأثراً بـ «كومت» و«اسبنسر» و«فولتير».

ويظهر ذلك بشكل أوضح حيث يحلل نظرية «إميل زولا»[37] بعد نقله إيّاها: ليس لدينا نموذج غير الحياة «الواقعية»[38]، لأننا لا ندرك ما غاب عن حواسنا، ولهذا السبب فإن ما قام به «زولا» من شرح الفلسفة الواقعية وبيانها وانتقاد معارضيها، يُعدُّ أمثل الطرق وأعلاها «في الحياة»[39]. وهذا يُبين أن «بشير فؤاد» يعتبرُ الحياةَ عبارة عن التجربة، وأن ما لم يستند إلى الحس والمشاهدة خيال وأوهام.

ومع دعوة بشير فؤاد الصريحة إلى الفلسفة الوضعية، والترويج لها من

---

(36) انظر: المرجع السابق، ص 235.

(37) أميل زولا Emile Zola (1840-1902م) كاتب وروائي فرنسي، يستند مذهبه المسمى بـ«المذهب الطبيعي» إلى وضعية «كومت»، ومذهب «لوكاس» و«كلاود برنارد» الفيزيائي والجيني. ولم يكتف «زولا» باقتباس المؤثرات الجينية والبيئية بل نقل أيضاً مبادئ المذهب الوضعي في حل القضايا الاجتماعية من خلال الأدب. وقد رأى أن الروائي أيضاً مثل الباحث، عليه الاستفادة من معطيات الطبيعة، والبحث عن تأثير البيئة فيها. له مؤلفات أدبية عدة. انظر:

Aziz Çalislar. *Türk ve Dünya Edebiyatçilari*: 4/390-391.

(38) الواقعية Realisme مذهب مَن يرى أن الوجود بطبيعته شيء آخر غير الفكر، فلا يمكنك أن تستخرج الوجود من الفكر على سبيل التضمن، ولا أن تعبر عن الوجود بحدود منطقية تامة ووافية. والواقعية بهذا المعنى مذهب مَن يرى أن الوجود الحقيقي مقابل للوجود المعقول. وهي من جهة أخرى تعني أيضاً الإحساس بالواقع والتقيد به. وهي بهذا المعنى مقابلة للفظية والتجريدية والخيالية. انظر: صليبا. **المعجم الفلسفي**، 2/ 552- 554.

(39) Korlaelci. *Ibid.*, sy. 232.

خلال مؤلفاته التي أنجزها في فترة وجيزة من حياته، لا أنه نقل بعض انتقادات «فولتير» الموجَّهة إلى الكنيسة، والتي تظهر تعصب الذهنية الصليبية ضد الإسلام. من ذلك قول «فولتير»: إن قليلاً من الغربيين وقفوا على مضمون القرآن (الكريم)، أما الغالبية العظمى منّا فقد أَسند إليه ما لم يكن موجوداً فيه من الخرافات والأساطير، وذلك للقيام في وجه العثمانيين بعد فتح «إستانبول»، فكتب رجال الدين عندنا مجلدات ضخمة ضد الإسلام، لتشويه سُمْعَة المسلمين في الرأي العام الغربي[40].

والظاهر أن قيام «بشير فؤاد» بنقل آراء «فولتير» الخاصة بالإسلام، يكمن في الترويج للوضعية بين المثقفين العثمانيين، وليس للدفاع عن الإسلام أو بيان مزاياه. لأن موقفه من الخالق ومما غاب عن الحس والمشاهدة واضح وبيّن في كُتبه، وبخاصة في عدم إيمانه ببقاء الروح كما هو اعتقاد «فولتير».

ومما يَجْدُرُ أن يذكر هنا أن «بشير فؤاد» يختلف عن غيره من المفكرين الماديين في تركيا، في عدم المشاركة في الحركات السياسية والأحزاب. بل قد حدَّد نطاق اهتمامه في فلسفة الفن تحت لواء الفلسفة الوضعية[41].

هذا... وقد قام «أحمد مدحت أفندي»[42] بكتابة ردٍّ على الكتاب الذي ألّفه «بشير فؤاد»، نشره في «ترجمان حقيقت» على شكل حلقات متسلسلة، ثم صدر في كتاب بعنوان: «فولتير» Volteare، وأطلق «أحمد مدحت» على كتابه

---

(40) انظر: المرجع السابق، ص 240.

(41) Isin. *Ibid.*, 2/360.

(42) أحمد مدحت أفندي (1844-1912م) صحفي وكاتب. استقر في (إستانبول) واستطاع جلب الأنظار إلى نفسه، بسبب نشاطه الثقافي الملحوظ، حيث كان يحرر بعض الصحف والمجلات، وقد عُيّن في عهد السلطان عبد الحميد الثاني في بعض المناصب المرموقة في الدولة. وعمل منذ عام 1909م أستاذاً للتاريخ والفلسفة بجامعة إستانبول. له من التأليفات ما يناهز مئتي كتاب في مختلف العلوم والفنون والمعارف. وبسبب تنوع تآليفه انتقد بعض الكُتاب. ومن مؤلفاته: **الكائنات، وتاريخ العالم** (في 15 مجلداً)، **والمَنفى، وأُسّ الانقلاب، والتاريخ العثماني المُفَصَّل، وتاريخ الأديان، والمخابرات والمحاورات، وبشير فؤاد، وفولتير، والمدافعات، وفي الدفاع عن الإسلام في وجه النصرانية** (ويقع في 3 مجلدات)،... الخ. انظر: Isik. *Ibid.*, sy. 10-11.

هذا الاسم نفسه الذي سمّى به بشير فؤاد مؤلَّفَه. وذكر الناقد في كتابه سُروره من ترجمة كُتُب «فولتير» إلى اللغة التركية، ونقل بعض أفكاره. وقال: يمكن إجمال تلك الأفكار في نقطتين بارزتين هما:

1- مقاومة التعصب النصراني وطغيان الكنيسة.

2- إثبات الحقائق العلمية وإخراجها إلى حيز الوجود.

وقال في مُجمل ردّه على ذلك: إننا لا نحتاج إلى الأولى، لعدم وجود تعصب ديني، أو زمرة رجال الدين عندنا. أما الثانية فقد دعا الإسلام إلى ذلك منذ ابتداء دعوته[43]، وبصورة لم تعرفها البشرية من قبل. وفي هذا ما يؤكد استغناء الإسلام عن مثل هذه الأفكار التي يدعو إليها أولئك المنساقون وراء فلاسفة الغرب.

4 - عبدالله جَوْدَت:

كان عبد الله جودت من أوائل من دعوا إلى الفكر المادي، وترجموا كُتُبَ بعضِ الفلاسفة الغربيين. وقد شنَّ حرباً على الإسلام، يدل على شدة عداوته له واندفاعه في الهجوم عليه، ومحاولة صرف الناس عنه. وممّا زعمه في ذلك أن الإسلام ليس إلّا «العادات والتقاليد، والجهالة والفقر، وهذه هي العدوُّ الحقيقي وليس الغرب». ويرى «أن مِن المُحتَّم علينا أن نُحبَّ الغرب بأزهاره وأشواكه، وأن نتغرَّب حتى العظم»[44]!.

ومن خلال ما ظهر لعبد الله جودت من أنّ الدعوة إلى الفكر المادي بالأسلوب السافر الذي اتخذه غير ممكن في المجتمع العثماني آنذاك، وفي عهد السلطان عبد الحميد بخاصة، فقد بادر إلى اتخاذ أسلوب آخر يتسم بالمخادعة، محاوِلاً أن يُظهر أنه ليس معادياً للإسلام. ومما يدل على ذلك أنه كان يُزَيِّن مجلته «الاجتهاد» بالآيات والأحاديث. وقد كُشِفَ أمرُه وعرفَ الناسُ عنه ذلك، بل إنه كان يصرِّحُ بذلك لأصحابه، مُدَّعياً بأن ذلك هو

---

(43) Oliay. *Ibid.*, sy. 192-193.

(44) انظر: جودت، عبد الله. «سيمه محبَّت»، **مجلة الاجتهاد (العثمانية)**، ع: 89 (1329).

السبيل الذي يؤدي إلى تَقبُّل هذه الآراء[45]. ثم لَمّا انتهت الإدارة الحميدية، تخلى عن أسلوبه السابق، وأسفر عن وجهه وبدأ حملته على الإسلام بصورة مكشوفة في مجلته المذكورة وفي كُتُبه، حتى لقد سمّى المسلمين بـ«القوة السوداء»[46]!.

كما ترك ما كان يمارسه من قبل اقتباس آراء بعض الفلاسفة والمفكرين المسلمين، ممّن كان يُخال أن في بعض ما يقتبسه منهم دَعماً لأفكاره وتأييداً لما يراه. ولكنه تخلّى عن ذلك حين رأى أن الظروف أصبحت ملائمة للمجاهرة بما يراه دون أي خوف أو تردد. فقد كان يقتبس من آراء «السيد شريف الجرجاني»[47]. وكان يرى أن ثمَّةَ شَبَهاً كبيراً بين أفكار «أبي العلاء المعرّي»[48] و«داروين». بل لقد عَدَّ في بعض الأحيان كُتُبَ المعرِّي أسساً لآراء داروين، كما ادَّعى أن المعري قَدَّمَ الآراءَ التي اشتهر بها «شوبنهاور»[49] قبل

---

(45) Hanioğlu. *Ibid.*, sy. 136.

(46) انظر: جودت، عبد الله. «قسطموني ده قرون وسطى (عقلية القرون الوسطى في مدينة قسطموني)»، **مجلة الاجتهاد**، ع: 58 (14 مارس 1329)، ص 1-2.

(47) السيد علي بن محمد الشريف الجرجاني (740-816هـ/ 1340-1413م) وُلد في «تاجو» قرب «استراباذ». بدأ تعليمه في «جورجان» ثم انتقل إلى «هرات» و«الشام» و«الأناضول» و«مصر». له مؤلفات وشروح كثيرة في علم اللغة والبلاغة والأصول والفقه والتصوف والفلسفة. للتفصيل انظر:
Sadrettin Gumus. *Seyyid Serif Curcani ve Arap Dilindeki Yeri.*

(48) هو أحمد بن عبد الله بن سليمان التنّوخي. فَقَدَ عَيْنَيْهِ لمّا أُصيبَ بالجدري وكان في الرابعة عشر من عمره. درس اللغة والأدب حتى أصبح من الأفذاذ فيهما. سافر إلى بلاد الشام ثم إلى بغداد، حيث اتصل فيها بالفلاسفة، وأخذ عنهم حتى ارتاب الناس في عقيدته. فاضطربت حياته واختلفت أطواره، فنظر إلى العالم بمنظار أسود، وقرر في نفسه العُزلة والخروج عن الدنيا، وعاد إلى المعرَّة، ولم يخرج من البيت إلى أن مات. وقد أكدت الأشعار المُنتسبة إليه كفرَه وإلحادَه. للتفصيل انظر: الخطيب، عبدالكريم. رهين المخبَسَين: **أبو العلاء المعري بين الإيمان والإلحاد**، الرياض: دار اللواء، 1405هـ، (مختلف الصفحات).

(49) شوبنهاور Arthur Schopenhauer (1788-1860م) فيلسوف ألماني متشائم. درس الطب والعلوم الطبيعية والتاريخ، كما درس الفلسفة على يد الفيلسوف الشاكّ «جوتلوب أرنست شولتسه» .Schulze. وقد التقى بـ«فيشته» Fichte و«جيته» و«فريدريش ماير». . =

مقدَم الأخير بعصور[50]. وقد أظهر انتقاده للإسلام وحقده الدفين عليه في اتهاماته الباطلة التي وجّهها له، من خلال ترجمته لـ «تاريخ دوزي»[51] المُسمّى «تاريخ الإسلام»، ولا سيّما في الذيل الذي أُلحِق بالكتاب. فقد ذكر فيه ثلاثة اتهامات:

ادّعى في الأولى أن الإسلام في الصين غيرُه في مصر وروسيا، لأن الإسلام يلائم حاجات العرب دون غيرهم، فإذا خرج من الجزيرة العربية تعرَّض لتعديلات كثيرة، لتلائم تلك الشعوب. وأن آثار النصرانية موجودة في الإسلام. وأن الأسرة الإسلامية ما هي إلا أسرة بدوية. وأن الفتوحات الإسلامية زوّدت عواطف المسلمين الشهوية.

وادعى في الثانية أن الجامعة الإسلامية أو الاتحاد الإسلامي خيال مثل السراب يجري وراءه المسلمون.

وادعى في الثالثة أن الإسلام بحاجة إلى مجدِّد من طراز «مارتن لوثر»[52].

وقد قام بالردّ عليه وتفنيد آرائه «إسماعيل حقّي مناسترلي» Manastirli Ismail

---

= تأثر «شوبنهاور» في فلسفته بثلاثة مصادر: **كنت، وأفلاطون** وكتاب **الأوبانيشاد** الهندي. وتقوم فلسفته على قاعدتين: الأولى: أن العالم امتثال، والثانية: أن العالم إرادة. وهو يرى أن الوجود في جوهره شرٌّ، وحاول أن يفسر ما في الوجود من مظاهر تبعاً لهذا الأصل. من مؤلفاته: **حول الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية، وفي الإبصار والألوان، والعالم إرادة وامتثال**؛ انظر بالتفصيل بدوي. **موسوعة الفلسفة**، مرجع سابق، 2/ 31.

(50) Hanioğlu. *Ibid.*, sy. 130.

(51) دوزي Reinhart Dozy (1820-1883م) مستشرق هولندي، من مواليد (ليدن). اشتهر خصوصاً بأبحاثه في تاريخ العرب في إسبانيا وبمعجمه (تكملة المعاجم العربية). تعلم مبادئ العربية في المنزل، ثم واصل دراستها في جامعة «ليدن». وكان دوزي يكتب باللاتينية والفرنسية والإنكليزية والإسبانية والألمانية والهولندية. وقد لقي شهرة واسعة عادت عليه بأوسمة وألقاب وعضوية مجامع علمية وافرة. كان له أعمال في التأليف والتحقيق، منها: **معجم في أسماء ملابس العرب، وفهرس العلوم الشرقية، وتاريخ المسلمين الإسبان، ونظرات في تاريخ الإسلام**؛ للتفصيل انظر: Meydan Larosse. *Ibid.*, 3/851؛ العقيقي، نجيب. **المستشرقون**، مرجع سابق، 2/ 308- 310؛ بدوي. **موسوعة المستشرقين**، مرجع سابق، ص 172-177.

(52) انظر بالتفصيل: Bolay. *Türkiyede Ruhcu*, sy. 37-38.

Hakki[53] في أعداد متتابعة بلغت ثلاثين عدداً في مجلة «صراط مستقيم». كما ردَّ عليه كذلك «محمد رشدي»[54]. لكن الردّ الذي قام به «إسماعيل فني أرْطغرُل» في كتابَيْه: «إزالة الشكوك» و«أنوار الحقيقة» كان ردّاً متميزاً بشموله وجودته.

فقد أورد الاتهامات الواحدة تلو الأخرى، وفنّدها جميعاً بأسلوب منطقي موضوعي علمي، من خلال الكِتاب والسنّة والتاريخ وأقوال المستشرقين الموضوعية في التاريخ الإسلامي. كما ذكر إحدى وأربعين خصلة يتميز بها الإسلام من غيره.

من مباحث تلك الردود التي ضمنها «إسماعيل فني أرطغرل» في كتابَيْه: «تغيير الأحكام بتغيّر الأزمان»، و«نظرة الإسلام إلى العلوم البحتة»، و«معجزات النبي ﷺ والقرآن الكريم»، و«ردود على اتهامات المستشرقين: هل النبي ﷺ اقتبس الدين الإسلامي من ديانة العرب واجتماعياتهم (في الجاهلية)؟[55].

هذا.. وقد استمر عبد الله جودت في غيِّه وضلاله وفي نشر سمومه في المجتمع، وانبهاره الشديد بالغرب. وبلغ في ذلك حدّاً دفعه إلى أن يقول: «ينبغي لنا استيراد الرجال من الغرب للاستيلاد»[56]. كما دعا الدولة في العدد 144 من مجلة الاجتهاد الصادرة في 1 مارس 1922م» إلى اتخاذ دين جديد

---

(53) إسماعيل حقّي مناسترلي (1846-1912م) كانت دراسته الأولى دراسة شرعية في مسقط رأسه «مناستر». جاء إلى إستانبول في سنّ مبكرة، فدرس فيها وحصل على الإجازات العلمية، فعُيّن مدرّساً في مسجد السلطان فاتح. كانت مواعظه وخطبه تلقى رواجاً كبيراً في الناس. وكانت له مقالات إسلامية قيّمة في مختلف المجلات الإسلامية. من مؤلفاته: **ترجمة الرسالة الحميدية، وأحكام الشرع في الصيام، ووسائل الفلاح في مسائل النكاح، وشرح الصدر، وفضائل ليلة القدر، وأصول الفقه، والحق والحقيقة**. انظر: Türk Ans. *Ibid.*, 2/307.

(54) انظر: **جريدة حكمت (العثمانية)** ع: 30، 32.

(55) Kara. Ismail. *Ibid.*, 2/146.

(56) Esemenli. *Ibid.*, sy. 12.

غير الإسلام[57]، وكان يعني «البهائية»[58] التي التجأ بعض منتسبيها إلى الدولة العثمانية في 1281هـ/ 1864م، بعد طردهم من إيران. وكان لهم تأثير في «تركيا الفتاة» (الاتحاد والترقي فيما بعد)[59] وعلى رأسها «عبد الله جودت»، حيث تأثر بها في مبادئها التجديدية والتحررية.. وفي هذا ما يؤكد كذب ما يدّعيه ويُعلنه من أنه عدو للأديان والمذاهب. وهو في الحقيقة عدو للإسلام فقط.[60]

هذا.. ومن أوائل من ساهم أيضاً في نشر الفكر المادي في الدولة العثمانية «ممدوح سليمان» الذي قام بترجمة كتاب «الداروينية») لـ «إدوارد هارتمن»[61] ولم يلتزم فيه بالموضوعية، ولا الحياد العلمية، وإنما حرَّفه

---

(57) TDV. Islam ans: 1/92.

(58) البهائية: الفرقة المنسوبة إلى «الميرزا حسين علي» الملقَّب بـ«البهاء». وهي فرقة من الفِرَق الضالّة التي ظهرت في «إيران» في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الهجري. وهي استمرار لفرقة «البابية» الضالّة التي تنسب إلى «الميرزا علي محمد» الملقب بـ«الباب» والمولود في «شيراز» في 1235هـ/ 1819م. فقد قام «الميرزا علي محمّد» بتأييد من الدول الاستعمارية مثل روسيا وبريطانيا، بادّعاء النبوّة وإلغاء الشريعة المحمّدية، وإعلان دين جديد يقوم مقام الإسلام، وأنه سيفتح البلاد ويسخّر العباد، وسيُوَحِّد الأديان.. إلى غير ذلك من الأفكار الباطلة والآراء الغريبة الشاذة التي اتخذت فيما بعد مبادئ أساسية للمذهب. للتفصيل انظر: ظهير، إحسان إلهي. **البابية: عرض ونقد**، ط3. لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1401هـ؛ عبد الحميد، محسن. **حقيقة البابية والبهائية**، ط2. بيروت: المكتب الإسلامي، 1975.

(59) Mardin. *Ibid.*, sy. 44-55.

(60) وهذه حال أنصار الفكر الوافد في تركيا بمختلف اتجاهاته ونِحَله؛ فجريدة (جمهوريت Cumhuriyet (لسان حال الماديين في تركيا حاليّاً) تُظهرُ اعتراضها لفكرة التدين، لارتباطه بالإيمان بالله تعالى. إلا أنها قامت أخيراً (في العدد الصادر في 24 شباط 1987م) بالدعاية لفكرة وحدة الأديان Moonculuk، وبذلك تؤكد أنها مصمِّمة على الوقوف في وجه الإسلام، كلما لاح للالتزام بالإسلام والعودة إليه بَصيصُ نورٍ في الأفق.

(61) أدوارد هارتمن Edward Hartmann (1842-1906م) فيلسوف ألماني من أنصار «شوبنهاور» و«هيغل». وتتركز فلسفته على التوفيق بين «شوبنهاور» و«هيغل». فقد رأى أن الإرادة عند شوبنهاور لا يمكن أن تُنتج عالَماً غائيّاً، كما رأى من ناحية أخرى أن التصور عند «هيجل» لا يمكن أن يَتَمَوْضَعَ في عالَم واقعي. ولهذا فإن الحقيقة الواقعية=

حسب هواه ونزواته. فقام بالردّ عليه «محمّد علي عَيني» ردّاً علمياً، مقارناً بين أصله الفرنسي وترجمته التركية، فرأى فرقاً شاسعاً بينهما، فأصدر كتاباً قيّماً في هذا الصدد، هو «الانتقاد والملاحظات» (إستانبول: 1924م).

كما قام أيضاً «أحمد شعيب»(62) بنشر بعض الكتب التي تخدم الفكر المادي. وقد انتهج هذا سبيل «ممدوح سليمان» في البعد من المنهج العلمي، كما يتضح ذلك في كتابه الذي نشره بعنوان «الحياة والكتب». وسرد فيه تاريخ نشوء الوضعية وعدد من فلاسفتها إلى آخر أقطابهم، دون أي اعتراض منه على أيٍّ شيء فيها، ودون أي بيان لموقفها من الدين. كما أنه لم يورد أي إشارة إلى موقف «كومت» من الخالق، وما دعا إليه ونادى به مما أطلق عليه النزعة الإنسانية(63) التي أبدلها بالإيمان بالله عزّ وجلّ(64). وفي هذا ما يؤكد

= النهائية لا بد أن تكون إرادة وتصوراً (امتثالاً) في آن واحد. لكن لا ينتج عن هذا أن الحقيقة الواقعية النهائية يجب أن تكون مناط وعي. من مؤلفاته: **فلسفة اللاشعور**، وموجز **مذهب الفلسفة**. انظر بالتفصيل: بدوي. **موسوعة الفلسفة**، مرجع سابق، 2/ 526-527.

(62) أحمد شعيب (1876-1910م) تخرّج من كلية الحقوق. عمل أستاذاً في الكلية التي تخرج منها، ثم عضو لجنة المعارف، فمديراً للمعارف في إستانبول، ثم مدَّعياً عامّاً فيها. شارك مع «رضا توفيق» و«محمّد جاويد» في إصدار مجلة **العلوم الاقتصادية والاجتماعية**، فكتب في موضوعات اقتصادية واجتماعية. من مؤلفاته: **الحياة والكتب**، **وأثمار المطبوعات**، الذي صدر بعد وفاته. انظر: Isik. *Ibid*, sy. 9.

(63) الإنسانية Humanisme تدل على ما اختص به الإنسان من الصفات. وأكثر استعمال هذا اللفظ في اللغة العربية إنما للمحامد، نحو الكرم والجودة.

والإنسانية عند الفلاسفة القدماء هي المعنى الكلي المجرد الدال على ما تتقوَّم به ماهية الإنسان. والإنسان عندهم لا يبلغ أعلى مراتب الإنسانية إلّا بإخراج ما في قوّته إلى الفعل، حتى يصبح إنساناً كاملاً.. وللإنسانية في الفلسفة الحديثة ثلاثة معان:

الأول: الإنسانية هي المعنى الكلّيّ الدالّ على الخصائص المشتركة بين جميع الناس، كالحياة، والحيوانية، والنطق.

الثاني: الإنسانية هي مجموع خصائص الجنس البشري المُقوِّمة لفصله النوعي، التي تميزه من غيره من الأنواع القريبة.

الثالث: مجموع أفراد النوع الإنساني، من حيث إنهم يؤلفون موجوداً جماعيّاً. انظر: صليبا. **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، 1/ 158-159 مادة (الإنسانية).

(64) Korlaelci. *Ibid.*, sy.341

أنه كان يتبع الطرق غير العلمية بغية الترويج لأفكاره التي يؤمن بها، وشأنه في ذلك شأن غيره من أتباع الفكر الوافد.

الصراع الأدبي:

كان الصراع الأدبي بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه الوافد تمهيداً للصراع الفكري الذي جرى فيما بعد. وقد كان مشاهير الأدباء العثمانيين في عهد ما بعد التنظيمات ملتزمين بالدِّين وقِيَمه، وعادات المجتمع وتقاليده، حريصين على الأسلوب العثماني القديم، وعرض المشكلات الاجتماعية والسياسية للبلد في إنتاجهم الأدبي. وكانوا على علم بتأخر الدولة عن مسار التقدم الغربي الصناعي، وعلى يقين بوجوب الاقتباس الجزئي من الغرب. وذلك أمثال: «نامق كمال»، و«ضياء باشا»، و«أحمد جودت باشا»، و«أحمد مدحت».

غير أن ظهور الحركة الأدبية الجديدة التي أُطلقَ عليها «ثروة فنون» في 1309هـ/ 1891م، واجتماع الأدباء المُحدثين حولها، أدّيا إلى إعاقة الحركة الأدبية السائدة، فقد دعا كثير من أتباع هذه الحركة -التي استهدفت تقليد أسلوب الغربيين في الأدب والشعر- إلى فتح الأبواب أمام الحضارة الغربية على مصراعَيْها، دونما حاجة إلى تحديد الحاجات الآنية الضرورية للاقتباس من الغرب. وقد تحوّلت هذه الحركة فيما بعد إلى عداوة للدين وأهله، كما تمثل ذلك واضحاً في الشاعر (شناسي).

ومن هنا نشأ بعض الأدباء الملحِدين الذين نادوا في أشعارهم ودواوينهم بالتخلي عمّا يمتّ إلى الدين الإسلامي بصلة، فقاموا بالهجوم على المقدّسات الإسلامية والعادات العثمانية؛ وفي الوقت نفسه دعوا إلى الاقتداء بالغرب في نظرته إلى الكون والحياة. فنشأ بسبب ذلك صراع حاد بين الاتجاهات الإسلامية والاتجاهات الوافدة. ومن نماذج هذا الصراع ما وقع بين الشاعر الإسلامي «محمّد عاكف» والشاعر العلماني المُلحد «توفيق فكرت»[65] الذي

(65) توفيق فكرت (1867-1915م) شاعر تركيّ، تخرج في ثانوية «غَلَطَه سراي». درّس =

أبدل شروط الإيمان بالأسس الستة التالية:

1 - قدرة الإنسان: أي أن الإنسان سوف يُحوِّل الدنيا إلى جَنّة.

2 - فكرة التقدم والارتقاء: ويقصد بذلك أن الحياة تسير نحو الكمال. فكما أن الكتب السماوية اكتملت بنزول القرآن حسب التسلسل التدريجي، فإن الحياة كذلك تسير نحو الأبدية.

3 - العقل: أي أن العقل البشري بقدرته الإبداعية سوف يغلب على كل المشكلات التي تقف أمامه.

4 - الحق: ويقصد بذلك أن الظلم سوف ينتهي ويظهر العدل بين الناس.

5 - الحرية: وهي المرحلة التالية بعد اختفاء الظلم من الوجود.

6 - العلم: أي أن العلم قادر على تحويل التراب إلى ذهب خالص(66). وقد سمّاها إيمان (خالوق)، نسبة إلى ابنه خالوق الذي ارتدَّ عن الدين وأصبح راهباً.

ونظم كذلك كتاباً آخر سماه التاريخ القديم» (1321هـ/ 1903م)، هاجم فيه الدِّين هجوماً عنيفاً، وأوضح فيه كفره وطغيانه. بل إنه لم يكتف بذلك، فأظهر عداوته الشديدة للدين وما يمتّ إليه بصلة. وكان من متابعي مذهب المفكر الألماني المادي «فُويَرباخ»(67).

= مادة اللغة التركية في المدرسة نفسها، ثم انتقل منها إلى معهد «روبرت الأمريكي» في إستانبول، وبقي يدرّس فيها حتى وفاته. شارك في إنشاء مجلة **المعلومات** ومجلة **ثروة فنون**، لسان حال جمعية **ثروة فنون** الأدبية. كان تأثره بالأدب الغربي وبخاصة الفرنسي كبيراً. عارض في مؤلفاته الدين واعتبره شيئاً ناشئاً عن الخوف. من مؤلفاته: **رُباب شِكَسْتَه**، **والرباب المكسور**، **ووداع خالوق**، **ونسبة لابنه خالوق**، **ودفتر خالوق**، **والتاريخ القديم وزيله**. انظر: Calislar. *Ibid.*, 3/239-240

(66) Bolay. *Ibid.*, 49-50.

(67) فويرباخ Ludvig Feuervach (1804-1872م) فيلسوف ناقد للمسيحية، من اليسار الهيغليّ، الذي يتميز من اليسار المحافظ بالثورة على الدولة والكنيسة والتحرر من كل الضوابط السياسية والدينية والاجتماعية. وله مؤلفات في هذا؛ انظر بالتفصيل: بدوي. **موسوعة الفلسفة**، مرجع سابق، 2/ 209 وما بعدها.

وقد ظهرت ردود منهجية عديدة على «التاريخ القديم»، كتبها عدد من الأدباء والمفكرين المسلمين. فقد ردّ عليه «محمد عاكف»، وبيّن فيه ادعاءاته الباطلة وافتراءاته المشينة. من ذلك ما كان يدّعيه «توفيق فكرت» من «أن الدين الإسلامي كان العاملَ الرئيسَ للانحطاط والتأخر في المجتمع العثماني، وأن الجيل الجديد سوف يتخلى عنه»، كما تطاول على القرآن الكريم وعلى التاريخ الإسلامي، بل على المقدّسات بشكل أجمع[68] فرَدّ عليه «محمّد عاكف» وأظهر له خطأه وبطلان رأيه وأنه جارٍ وراء الأهواء والنزوات الشيطانية. ففي قضية تأخر المجتمع العثماني، اعترف «محمد عاكف» بذلك، غير أنه عزاه إلى الابتعاد من منهج الله، والابتعاد كذلك من مصادر الإسلام الأصيلة «الكِتاب والسنّة» التي تكفلت للأمة الإسلامية بسعادة الدنيا والآخرة إن اتبعت نهجَ الله القويم، كما هو واضح في القرون الأولى من التاريخ الإسلامي. ونعى -في ردّه- التقليدَ الأعمى للآباء، وأنه غير موافق على الأفكار السائدة في المجتمع.

وفي قضية الحضارة الغربية التي دعا «توفيق فكرت» إلى الاقتباس الكلي لها، ذكر محمد عاكف الترقّي المادي الرائع الذي حصل في الغرب، وأشاد بجهود العلماء في هذا، غير أنه عارضَ الاقتداءَ به والتخلي عن الثقافة الإسلامية والعثمانية، وفي هذا الصدد أيضاً ذكَّر الجيلَ الجديد بوجوب الاقتباس من الغرب، غير أنه اقتباس جزئي، محدود بالحاجة المقتضية. كما نبَّه الطلابَ المبتَعثين إلى الغرب بضرورة استغلال الوقت فيما يَنفعهم، والعودة إلى بلادهم بالعلم والمعرفة، وأن ينتبهوا لأنفسهم من الانحلال الخلقي المتفشي في الغرب. والجدير بالذكر أن الشاعر استخدم مصطلح «الإحياء» بدلاً من غيره، ليدل على أن التقدم الحضاري ليس غريباً عن المجتمع الإسلامي.

وفي قضية هجوم «توفيق فكرت» على المقدَّسات الإسلامية، ردّ عليه محمد عاكف اعتقادَه الفاسد، وذكّره بالتعارض الواضح في أفكاره. من ذلك

---

(68) Bolay, sy. 64.

أن عداوته للتديّن والأديان إنما هي للإسلام فحسب، وليس للأديان كما يدَّعي. بدليل أنه درَّس في معهد روبرت الأمريكي التنصيري في إستانبول حتى وفاته، وكان خادماً للنصرانية وآلة طيّعة في أيدي المنصرين(69). وقد تنصَّر ابنُه بعدما سافر إلى أمريكا.

ثم قام «محمد علي عيني» بالردّ على «التاريخ القديم» على غراره نَظْماً في ثلاثة وعشرين بيتاً، سماه «الريبية والتشاؤمية واللادينية»، ذكر فيه أوهامَ «توفيق فكرت» وحلل مضمونها وانتقدها بأسلوب فلسفي الواحدة تلو الأخرى، وعلى شكل أسئلة، من ذلك: لماذا يُخلق الكون من العدم ثم يقال كن فيكون؟. هل يمكن أن يكون أصل الإنسان من التراب، ثم يعجن الطين وتُخلق فيه الروح فيكون ذلك مصادفة؟ إن المصادفة ليست من شأن الخالق..(70)

هذا .. وقد كان تأثير «توفيق فكرت» في الجيل الجديد كبيراً، نظراً لِما كان له من قصب السبق في هذا المضمار، والهجوم العلني على التديّن. وكانت الحكومة الجديدة لادينية، فاتخذت أشعاره التي كانت تتفق مع مبادئ النظام الجديد شعاراً لها، فطبعت وانتشرت في كافة المراحل الدراسية.

ومن أنماط الصراع كذلك ذلك الذي نشب بين الاتجاه الإسلامي من جهة، والاتجاه القومي التركي من جهة أخرى. ومن مظاهر هذا الصراع ما يتمثل في النظرة إلى التاريخ الإسلامي، وهي نظرة تقوم على توجيه اتهامات باطلة للتاريخ الإسلامي(71)، كما يرددها أمثال «ماكس ڤيبر» Max Weber(72)، وما يتصل بذلك من موضوعات فكرية وثقافية.

Sükran Kurdakul. *Çağdas Türk Edebiyati*, 1/39.

(69) للتفصيل انظر: بولاي، سليمان خيري. **الصراع بين الفكر الروحي والمادي**، ص 34- 66.

(70) Bolay. *Ibid.*, sy. 34-66

Kara. Ismail. *Ibid.*, 2/47-48.

(71) حول هذه الاتهامات انظر: Sabri Ülgüner: Zihniyet ve Din, sy. 52.

(72) ماكس ويبر (1864-1920م) عالم اجتماع ألماني. تأثر بنظرية «ماركس» في الاقتصاد. وحاول تحليل التاريخ من خلال علم الاجتماع، معارضاً بذلك إسناد الأحداث التاريخية إلى سبب واحد. من مؤلفاته: **العلوم التجريبية كمهنة، والاقتصاد والمجتمع، وتاريخ الاقتصاد**، انظر: Türk Ans. *Ibid.*, 33/340-341.

وواضح من هذا ابتعادها من المنهج العلمي الموضوعي السليم، سواءً في عدم الصدق في الترجمة والدقة فيها، أو في توجيه الاتهامات إلى الإسلام دون أي سند.

ويختلف أتباع الفكر الوافد في تركيا عن نظرائهم في البلاد الإسلامية الأخرى، في طبيعة ما يوجهون من اتهامات ويثيرون من شبهات ضد الإسلام. فإن ما يذكرونه في كتبهم ومقالاتهم ليس إلا ترجمة لأقوال المستشرقين أو ترديداً لها، ويخلو كل ما يردِّدونه من افتراءات من أي دليل علمي. وفي هذا ما يدل على مدى ما في ثقافتهم العامة من ضحالة وجهل مطبق بالثقافة الإسلامية. ومن أقرب الأمثلة على ذلك أن أقطاب الفكر الوافد، بشكل عام[73]، والفكر المادي[74] منهم، بشكل خاص كانوا ولا يزالون يتهمون الإسلام بما اتهمت به النصرانية في أوروبّا من عدم ملاءمتها للواقع المعاصر. ولذا فهم يقومون باقتباس الآراء والأفكار من المستشرقين المعروفين بعداوتهم للإسلام، أمثال: «مارغليوث» و«جِبْ» وغيرهما. ويوردونها بوصفها حقائق مسلَّمة[75]، دون أن يحاولوا دراستها وتقويمها أو الاطلاع على آراء العلماء الذين تولوا الردّ عليها.

وثمة ظاهرة تلفت الدارس لقضية الصراع الفكري وما أحرزته من اتجاهات، وما أدَّت إليه من تنوع في الموضوعات وإثارة للمشكلات، من خلال استعراض نشأتها وتاريخها وإبراز القائلين بها من فلاسفة الغرب ومفكريه في العصر الحديث؛ ومما يوضح هذه الظاهرة هو انعدام المنحى الذاتي لدى دعاة الفكر الوافد من المفكرين الأتراك، والتواري خلف أفكار الغربيين ونزعاتهم الفلسفية. وقد أدَّى تعلق أتباع الفكر المادي الوافد بما أقام عليه أقطاب ذلك الفكر مذاهبهم، أمثال «ماركس» Karl Marx[76]، و«انكلز»

---

(73) Güngör. *Ibid.*, sy. 219.

(74) Uzunyaylali. *Ibid.*, sy. 150.

(75) انظر في هذا الصدد: Mardin, Serif. *Din ve Ideolojya*

(76) كارل ماركس (1818-1883م) مفكّر اقتصادي وسياسي ألماني. تعلم القانون في «بون» و«برلين»، لكنه اهتم بدراسة فلسفة «هيغل»، وتأثر بمؤلفات «فويرباخ». وقد توثقت =

Fredreik Engels[77] و«دوركهايم» Durkeim، -ولا سيّما في عهد الجمهورية- إلى اتخاذ بعض الكتّاب المسلمين أسلوباً مماثلاً لأسلوب أتباع الفكر الوافد من حيث الاستشهاد بآراء المفكرين الغربيين، واقتباس ما صدر عنهم من ردود ومناقشات للفكر المادي، من خلال النزعات الفكرية الخاصة والمذاهب الفلسفية التي يصدر عنها أولئك المفكرون والفلاسفة الغربيّون المخالفون للفلاسفة الماديين. وفي هذا الأسلوب افتقار إلى المنحى الذاتي أيضاً ولا يصلح ذلك ردّاً إسلاميّاً للأفكار الوافدة. أما أولئك الفلاسفة الذين رأى بعض المفكرين المسلمين في آرائهم الردّ المناسب على أتباع الفكر المادي، فليس لهم أي صلة وثيقة بالفكر الإسلامي، وقد خالفهم بعضُ أولئك المفكرين في أنهم أصدقاء للإسلام وأقرب إلى المسلمين. وهؤلاء أمثال «ديكارت» Rene Descartes، وكانت»[78] و«برغسون»[79] وغيرهم.

= عُرى الصداقة بينه وبين «أنكلز» سنة 1844م، وعملا معاً على إعادة تنظيم العصبة الشيوعية التي اجتمعت في «لندن» عام 1847م. ولماركس و«أنكلز» مذهب اقتصادي سياسي «آيديولوجي»، تعاوَنا معاً على تأسيسه، عُرِفَ بـ«الماركسية»، التي تقوم على نظرية التجميع ونظرية التبئيس (جعل الناس بائسين) ونظرية الأزمات.. انظر بالتفصيل: بدوي. **موسوعة الفلسفة**، مرجع سابق، 2/ 418 ومابعدها.

(77) فريدريك انجلز (1820-1895م) مفكّر اشتراكي ألماني. كان صديقاً لماركس ومعيناً مالياً له إبان إقامته في «لندن». وأهم مؤلفاته النظرية كتابه عن **لودويج فويرباخ**. وفيه يتناول النزعات المادية والمثالية والجدلية، والتوجيه المادي الجديد للجدل الهيجلي.. وقد شارك انجلز في جهود «ماركس» السياسية، ويُعدُّ كتابُه «الاشتراكية» عرضاً لوجهة نظر الاشتراكية الماركسية، وقد اشترك أيضاً مع «ماركس» في تأليف **بيان الحزب الشيوعي**. انظر: فؤاد كامل وزميليه. **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مرجع سابق، ص 81.

(78) إمانويل كانت Immanuel Kant (1724-1804م) فيلسوف ذو نزعة أخلاقية، وقد اهتم بنظرية المعرفة، وأدى به ذلك إلى العناية بتحليل التصورات، وإلى تخصيص العقل بالدور الكامل في المعرفة الصحيحة، ورفض العاطفة وما يصدر عنها من إدراكات. . ونظراً لإيمانه الشديد بقدرة العقل؛ فقد كان متفائلاً بإمكان معرفة كل شيء، وبأنه لا حدودَ تقف عندها المعرفة العقلية. لكن «كانت» لم يكن وضعياً تجريبياً خالصاً، ولا ميتافيزيقياً خالصاً، بل كان مزيجاً من كليهما. . من مؤلفاته: **بيان ما في أشكال القياس الأربعة من التحذلق زائف، ونقد العقل المجرد، وإيضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية**. انظر بالتفصيل: بدوي. **موسوعة الفلسفة**، مرجع سابق، 2/ 269 وما بعدها.

(79) هنري برغسون Henri- Louis Bergson (1859-1941م) فيلسوف فرنسيّ. عارض =

ومنهم بعض الأدباء أمثال: «فكتور هوغو» Victor Hugo[80]، و«تولستوي» Nikolayevic Ley Tolstoy[81] وغيرهما ممن يُعتبر من الكُتاب والروائيين مؤيداً لفكرة التديّن[82].

التقويـم

نشِبَ الصراع بين الاتجاهات الإسلامية والاتجاهات الوافدة في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، واشتدَّ بعد المشروطية الثانية، ثم انتهى في الظاهر مع نشأة الجمهورية التركية لصالح الفكر الوافد. وقد قام أتباع هذا الفكر بعرض النظريات والآراء الفلسفية الغربية من خلال الصحافة والإعلام، وترجمة الكتب الفلسفية ونشرها على نطاق أوسع من ذي قبل، وبخاصة بعدما أصبح الجو ملائماً لذلك. فظهرت ترجمات عن فلاسفة الفكر الماديّ في الغرب، أمثال: «بوخنر»، و«هيغل»، و«لامارك»، و«داروين»، و«كومت»، و«فولتير».. كما ترجمت مؤلفات بعض المستشرقين المعروفين بعدائهم للإسلام، مثل «دوزي».

وقد مثل هذا الاتجاه بعض المفكرين العثمانيين، أمثال: «توفيق فكرت»، و«رضا توفيق»، و«أحمد رضا»، و«حسين جاهد»، و«صالح زكي»، إضافة إلى مَن سبق ذكرهم.

= النزعة المادية في تفسير الأحداث النفسية، كما عارض النزعة الآلية في تفسير ظواهر الحياة تفسيراً ميكانيكياً باسم فلسفة الحياة الروحية.. من مؤلفاته: **ينبوعا الأخلاق والدين**، **والمادة والذاكرة**، **وبحث في المعطيات المباشرة للشعور**، انظر: المرجع السابق: 2/ 321.

(80) فكتور هوغو (1802-1885م) كاتب فرنسي شهير. عاش في بداية عمره حياةً فقيرة، ثم لمّا انتشر صيتُه وحاز على بعض الجوائز، قام بطبع كتبه. يُعَدُّ (هوغو) من أوائل الحركة الرومانسية. من مؤلفاته: **البؤساء**، **وعمال البحر**. انظر: Risale Masa Ans. *Ibid.*, sy. 212.

(81) تولستوي (1828-1910م) كاتب روائي روسي. درس لغاتِ الشرق والحقوق في (قازان) إلا أنه لم يُتمِّه. التحق بالجيش ملازماً ثم تركه، حيث سافر إلى أوروبا في رحلة استكشافية طويلة. وقد دافع عن معتقدات شعبه ضد الحكم القيصري. من مؤلفاته: **ماذا ينبغي أن أعمل؟**، **وأؤمن بماذا؟** **والكتابات**، **والقازاق**، **وثمرات التربية**. انظر بالتفصيل: Calislar, Aziz. *Ibid.*, 4/256-257.

(82) انظر: بولاج. **مشكلات الفكر في العالم الإسلامي**، مرجع سابق. ص 79.
Bulaç, Ali/Islam Dunyasinda Düsünce Sorunlari, sy. 79.

ويمكن تقسيم هذا الصراع ثلاثة أطوار:

الأول: كان الصراع الذي جرى بين الفريقين في بدايته صراعاً عَقَديّاً. وقد ركز متابعو الفكر الوافد أول الأمر على عرض النظريات الفلسفية الغربية بصورة ثقافية، من باب التعرف إليها والاطلاع على مضامينها، ومعرفة ما جرى في الغرب من أفكار ونظريات، مع تأييد ضمني لها، دون المساس بشعور المسلمين، أو توجيه التهم لعقيدتهم. كما يظهر ذلك واضحاً في مؤلفات «بشير فؤاد» و«بهاء توفيق» و«جلال نوري».

الثاني: ثم تطوّر الأمر مع مرور الأيام، وبخاصة لمّا أصبح الجو ملائماً، فقام المنتهجون للنزعة المادية بإعلان موقفهم من الغيبيات، والدعوة إلى النظريات الغربية المعارضة للتديّن، وسرد الحجج لها، مع تنوع القضايا والأفكار المعروضة. وقد انتقلت من الغيبيات إلى النواحي الثقافية والاجتماعية، كما ظهر ذلك في مؤلفات «عبد الله جودت» و«حسين جاهد يالجن» و«أحمد رضا».

الثالث: طور التنفيذ، حيث دخلت تلك النظريات والآراء الوافدة في المناهج الدراسية، وسخَّرت الدولة كل إمكاناتها في الترويج لها. وعلى أساس منها جرى الفصلُ بين الدين والدولة، وأصبحت الأخيرة وصية على الأول بعد إلغاء الخلافة الإسلامية، وإصدار القوانين التي تحدّ من نشاط الفعاليات الثقافية الإسلامية، كما سيأتي بيان ذلك في الباب الخاص بآثار الثقافة الوافدة من هذه الرسالة.

أما المسلمون الذين وقفوا في وجه هذا الصراع، فإنهم لم يألوا جهداً في الردّ على ما كان يصدر من كتب ومقالات تروِّج للفكر المادي. وكانت ردودهم قيّمة، تُظهر اطلاعَهم الواسع على النظريات الفلسفية الغربية، إضافة إلى معرفتهم الجيدة بالثقافة الإسلامية. غير أن حداثة الأفكار الوافدة من الغرب، المعروضة على المثقفين العثمانيين الذين لم تكن لديهم الحماية الكافية من الثقافة الإسلامية في وجه تلك الأفكار، وتفوّق العالم الغربي الصناعي على الشرق، والتشجيع الذي لقيه هذا الفكر من الحكومة، أدّت إلى انتهاء الصراع لصالح الفكر الوافد.

غير أن الانتقال إلى تعددية الأحزاب في العقد السابع من القرن الرابع عشر الهجري (أواسط القرن العشرين الميلادي) كان ميلاداً جديداً بالنسبة للاتجاهات الإسلامية، حيث تنفّس المسلمون الصعداء، وبدأوا باستئناف الصراع من جديد، كما سيأتي تفصيل ذلك في الباب الخاص بجهود المسلمين في تركيا في محاولة تصحيح الأوضاع الثقافية.

وكان العلماء والمفكرون المسلمون الذين قاموا في وجه الأفكار الوافدة في هذا الصراع ينتسبون لاتجاهات متعددة؛ فمِن أبرز مَن قام من أولئك من أصحاب الاتجاهات التجديدية: «سعيد حليم باشا» و«أحمد حلمي فِلِبَه لِي» و«محمّد عاكف» و«إسماعيل حقي إزميرلي» و«بديع الزمان سعيد النورسي».

ومن أصحاب الاتجاهات المحافظة شيخ الإسلام «مصطفى صبري» و«نجيب فاضل قيصه كورك».

ومن أصحاب الاتجاهات الصوفية «فريد كام» و«إسماعيل فني أرطغرل» و«إسماعيل حقّي مناسترلي» و«محمد علي عيني» و«سيد بك».

وثمّة أمر مهم يجدر ذكره هنا، وهو ما قام به بعض المفكرين المسلمين الذين كان لهم موقف بارز في وجه الأفكار الوافدة، من تغيير اتجاهاتهم لصالح الاتجاهات الوافدة. كما حصل ذلك من إسماعيل حقي إزميرلي» و«محمد علي عيني» و«سيد بك» و«محمّد شمس الدين كون آلطاي».

فقد كان موقف «إسماعيل حقي إزميرلي» مختلفاً بعد نشأة الجمهورية عن موقفه السابق. حيث كان ينادي بالدعوة إلى التجديد ضمن الإطار الإسلامي، والدفاع عن شيخ الإسلام «ابن تيمية» -رحمه الله-، ثم حصل أن تغيّر ذلك الموقف وأصبح لا يظهر اعتراضاً على العلمانية، ولا يرى حرجاً في تخلّي المرأة المسلمة عن الحجاب، كما بدأ بالدفاع عن القومية التركية. وظهر مثل ذلك من الآخرين المذكورين.

ثانياً: الصراع في الفكر والاجتماع

1 - القضايا الفكرية:

إن القضايا الفكرية التي جرى فيها النزاع بين الاتجاهات الوافدة والاتجاه الإسلامي كثيرة، منها قضايا ثقافية وأخرى سياسية أو اجتماعية، وكلّها وثيقة الصلة بالعقيدة من حيث ما تصدر عنه من مبادئ وتقوم عليه من أسس وترمي إليه من أهداف. ويدل على طليعة هذه القضايا ما تحمله من اتهامات معادية للإسلام، تكشف عما يصدر عن أصحابها من عداوة للإسلام، وتجنٍّ عليه وتشويهٍ له. ومنها على سبيل المثال:

1 - دعوى أن الإسلام لا يلائم العصر الحاضر ولا يفي بحاجاته، وأن الدول التي تسعى إلى التقدم والتحضر ينبغي لها الفصل بين مبادئ الدين ونظام الحكم. ويزعمون على أساس من هذا أن الدولة العثمانية لا تستطيع الترقي في مدارج الحضارة والتقدم، إلا إذا عملت على الفصل بين الإسلام ونظام الدولة[83]. كما حصل في أوروبّا.

وقد دافع عن ذلك كثير من المفكرين الأتراك أمثال: «ضياء كوك آلب»، و«طارق ظفر طونايا»، و«نيازي بركس» Niyazi Berkes[84]، ويُعتبر كِتَابا «سعيد حليم باشا» «أزاماتنا» Buhranlarimiz و«الأنظمة السياسية في الإسلام وفي الشعوب الغربية» Islam ve Bati Tplumlarinda Siyasal Kurumlar ردّاً قيّماً على هذا الادّعاء، الذي ما زال يتكرر على لسان المُتبِعين له والقائلين به حتى الآن.

فقد أوضح فيهما أن الإسلام كلّ لا يتجزأ، وأن ثمّة اختلافاً جذريّاً بين

---

(83) Tunaya, *Ibid.*, sy. 13

(84) نيازي بَركس (1908-1988) من مواليد قبرص، خريج قسم الاجتماع بجامعة (إستانبول). أتم دراسته العليا في جامعة «شيكاغو» الأمريكية، فرجع إلى تركيا ودرَّس في جامعة إستانبول ثم سافر إلى «كندا»، فدرّس في جامعة «مونتريال» وحصل على درجة الأستاذية (1952م). استوطن «لندن» بعد التقاعد، فبقي فيها إلى أن مات. له كتب كثيرة في الثقافة والاجتماع التركي، وقضية التغريب فيها. وله مقالات في مختلف المجالات. انظر في التفصيل: Isik. *Ibid.*, sy. 90.

طبيعة الشعوب الإسلامية والشعوب الغربية. ولا يَصِحُّ بناءً على ذلك اقتباس النظام السياسي من الغرب، ومحاولة تطبيقه على المسلمين، وتجاهل هذا الاختلاف بين طبيعة المسلمين وطبائع غيرهم من العقيدة والسلوك والثقافة والاجتماع. ولعل خير برهان يؤكد ذلك: أن حركات التجديد في الدولة العثمانية لم تستطع- بسبب قيامها على الأساس الغربي المُخالف لشخصية المسلمين - إنقاذ الدولة مما أصابها من التفكك والاضمحلال. وفي ذلك ما يؤكد من ناحية أخرى أن أسباب تأخر العالم الإسلامي إنما يكمن في الابتعاد عن المنهج الإلهي القويم، وإهمال أوامر الإسلام، أو تطبيقها من خلال فهم خاطئ. وواضح أنه لا يمكن إخراج العالم الإسلامي من التردي الحضاري إلا بالرجوع إلى مصادر الإسلام الأصيلة: الكِتاب والسنّة[85].

2 - دعواهم أن على المسلمين إذا أرادوا بلوغ ما ينشدون من التقدم والوصول إلى العالم الغربي المتحضر، فإن عليهم أن يقتبسوا من الغرب كل ما فيه من الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية السائدة لديه. ويزعمون أن الوصول إلى المستوى المذكور لا يمكن بغير ذلك. فالوصول إلى مستوى العبقرية الغربية لا يتم إلا إذا أصبح المسلمون غربيين في منهجهم وطرق تفكيرهم، وفي مناهجهم الأخلاقية وأوضاعهم الاجتماعية[86].

وردّ أصحاب الاتجاه الإسلامي، على هذا الادعاء، مؤكدين الحاجة إلى الاستفادة من معطيات الحضارة الغربية، ولكن ليس بالاقتباس الكلي منها دون تمييز. فإن في ذلك ضياعاً خطيراً لشخصية الأُمّة الإسلامية وتميزها. وقد دلت التجارب على إخفاق هذا الأسلوب وعدم تحقيقه الهدفَ المطلوب. وبذلك يتضح أن تطبيق الأنظمة الغربية على العالم الإسلامي غير مقبول، إذا أريدَ للمسلمين أن يستفيدوا منها[87].

ومما عُني أصحاب الاتجاه الإسلامي بالتركيز عليه في معرِض نقدِهم لتلك

(85) Kara Ismail. *Ibid.*, 1/79.

(86) Ülken. *Ibid.*, sy. 21.

(87) Kara. *Ibid.*, 1/27.

الادعاءات وضرورة التخلي عن ذلك الاتجاه، ما ذكروه من أن في الغرب من ظواهر الخَلَل والفساد والانحطاط ما يدعو إلى التبصّر فيها، والحذر منها والتوقف عن الاندفاع نحو أخذ التجربة الغربية على علاّتها. ومن نماذج ذلك ما يأتي(88):

أ - ما يسود الحياة الغربية من انحطاط خلقي يجعل الغرب في حالة التدني والتقهقر. ولا يُنْكر ما فيه من تقدم مادي، ولكن ما يقابل ذلك هو الإفلاس الروحي الذي تحدَّث به كثير من مُصلحيهم ومفكريهم.

ب - إن وراء ما يُبهِر من مبادئ الغرب السياسية تاريخاً طويلاً حافلاً بأنواع من استبداد الكنيسة، ووقوفها في وجه أي نوع من أنواع التقدم والتحضر. وهنا فرق كبير جداً بين سير التاريخ الغربي، الذي شهد هذا الصراع العنيف بين العلم والكنيسة، وبين سير التاريخ الإسلامي الذي يدل على تشجيع العلم ومواكبة سيره وأثر ذلك في الحضارة الإسلامية. لذلك لا يمكن القبول -في الإسلام- بفكرة الفصل بين الدين والدولة، أو بين الشرع والسياسة، بل ليست ثمَّة حاجة إلى ذلك أصلاً.

ج - تسود في الغرب نزعات ظلم مختلفة بصورة واضحة، حتى إنه يمكن أن يقال في ذلك: إن مشاعر الحق والعدالة باتت في الغرب خيالاً.. ولم يؤدِّ ذلك إلى ضياع الغربيين وتردّيهم في مشكلات نفسية وأزمات اجتماعية فحسب، بل إن ذلك استشرى في الشرق أيضاً، حين قام الغرب باستعمار عدد من الأقطار الآسيوية والإفريقية تحت غطاء نقل المدنية إليه.

ثم إن الغرب كذلك لا يتخلّى في علاقاته الدولية مع كثير من دول الشرق عن أنانيته وغطرسته ونزعته التعصبية، وما يحمله من موروثات حقد تاريخي دفين.

أما المسلمون فإنهم -في هذا المجال- يختلفون عن الغربيين اختلافاً بيناً

---

(88) Tunaya. *Ibid.*, sy.7-17.

راقم، مصطفى. «أوروبا مدنيتك إيج يوزي» (حقيقة الحضارة الأوروبية)، **مجلة سبيل الرشاد**، ع 288، المجلد: 12 (21 ربيع الآخر 1332هـ)، ص 37-38.

بما تسودهم من مشاعر الأخوّة والعدالة، التي غرسها الإسلام فيهم وربّاهم عليها، ولا تكاد هذه المشاعر تضعف أو تنعدم وتتوارى حتى في المجتمعات المسلمة التي لم تأخذ من العلم والتقدم بحظ وافر.

3 - ما يُطرح من مقولة أن الغرب إنما تقدم وتطوَّر لأنه يتبع الديانة النصرانية. وفي هذا -بناءً على هذه المقولة- ما يدلّ على أن النصرانية تساعد على التقدم والتطور، أو لا تُعيقه وتحول دونه بصفة أخرى. ومن ظواهر ذلك أن الأمم النصرانية قد تقدَّمت، أما المسلمون فهم في تأخر، لأن الإسلام يحول بين المسلمين وبين أن يتقدَّموا، فهو -بناءً على ذلك- حَجَرُ عثرة أمام التقدم والتحضر.

وواضح أن هذه المقولة غير صحيحة. فإن الغرب في الحقيقة لم يتقدم إلا عندما وضع تعاليم الكنسية جانباً، وتخلى عنها، وألغى تأثيرها في حياته، وأبطل حكمَها نهائياً. أما الأمر بالنسبة إلى المسلمين فعلى العكس من ذلك، كما يدل على ذلك وقائع التاريخ، فإن المسلمين لم يتأخروا إلا عندما تقاعسوا عن اتّباع أوامر دينهم، ووهت علاقاتهم بأحكامه ونظمه من حيث سيطرت عليهم وسادت بينهم -بتأثير الغزو الثقافي الغربي- قوانين الغرب وأوضاعه الخلقية.

ومما يؤيد ذلك أن «المكسيك» وهي دولة نصرانية ومن أقرب الدول إلى أمريكا المتقدمة، تعَدُّ من الدول المتأخرة والمتخلفة، إضافة إلى أنها دولة فقيرة جدّاً[89]. ولو صحّت تلك المقولة لكان على هذه الدولة أن تكون من الدول المتقدمة، شأنها في ذلك شأن جارتها الولايات المتحدة الأمريكية.

4 - دعوى أن الأتراك قاوموا الإسلام مدّة طويلة لا تقلّ عن مائة سنة، انطلاقاً من تصوّرهم أن دخولهم في الإسلام كان يعني قبولَ السيادة والسيطرة العربية[90].

---

(89) Ali Yuruk. *Türkiye Neden Boyle?*, sy. 95.

(90) Bahriye Üçok: Yazi Devrimi, Kuran Harfleri ve Atatürk Inkilaplarina Karsi Çikislar. Belleten Dergisi. Sayi: 172 (Ekim 1979) Cilt: 43, sy: 823-836.

وقد عبَّر عن ذلك «حسين جاهد» فيما كتبه عن العرب واستخفافه بهم، وقد دعا إلى ترك اللغة العربية وإحلال الفرنسية محلّها(91).

وتفرَّعت عن هذه المقولة مسائلُ أخرى كثيرة، مازالت تتكرّر فيما يصدر عن أتباع الاتجاهات الوافدة، من مثل قولهم: إن الإسلام نزل قبل أربعة عشر قرناً، وهو دين مستورد بالنسبة للأتراك، كما أنه أقرب إلى أن يكون ديناً عربيّاً، لأن نصوصه نزلت بالعربية..

وقد ردّ «أحمد نعيم» -كما سيأتي أيضاً في الباب الرابع- على الذين يحاولون الجمعَ بين القومية التركية والدِّين، وأن اعتقاد القوميين الأتراك بما ورد في تلك الادعاءات الباطلة، ومناداتهم بها ودعوتهم لها مما تخرجهم من الملّة وتعدُّهم من الكفّار. لأنّ الافتخار بعبَدَة الأصنام أمثال «جنكيز خان» و«هولاكو» يُعَدُّ من الجاهلية، التي نهى النبي ﷺ عنها في قوله(92): «لَيْسَ مِنّا مَن دَعا إلى عَصَبِيّة»(93). كما ردّ عليهم أيضاً ردّاً قيّماً، واعتبر دعوتهم دعوة جاهلية(94).

وللمؤرخ «إسماعيل حامي دانشمند»(95) كلام قيّم، يُعَدُّ تفنيداً لاتهامات

---

(91) Niyazi Berkes: Osmanli Imparatorluğunun Son Döneminde Bati Uygarliğina Yaklasim (Cumhuriyet Donemi Türkiye Ansiklopedisi) 1/253.

(92) انظر: نعيم، أحمد. «حديث شريف»، **مجلة سبيل الرشاد**، ع: 30/ 212، المجلد: 2 (15 شوال 1330هـ) ص 63- 65.

(93) أخرجه النسائي بمعناه في سننه، ح 4114، كتاب تحريم الدم، باب التغليظ فيمن قاتل تحت راية عمية: 7/ 123.

(94) انظر حول هذه الردود: **مجلة سبيل الرشاد**: ع 31/ 213، و32/ 213 (22 و29 شوال 1330هـ) المجلد: 2، ص ص 81-82 و101-102.

(95) إسماعيل حامي دانشمند Ismail Hami Danismend (1899-1967م) مؤرّخ تركيّ، خريّج معهد «باريس» وكلية العلوم السياسية في إستانبول. درَّس في جامعة إستانبول مدة من الزمن ثم انتقل إلى مدرسة الحقوق في «بغداد». كان متمسكاً بالقومية التركية. من مؤلفاته: **وحدة الأرومة التركية والهند الأوروبية، وفكرة القومية التركية لدى علي سُعاوي، والقيمة الإنسانية والحضارية لفتح إستانبول. ولماذا أسلم الأتراك، والمسائل التركية، والديمقراطية التركية القديمة حسب المصادر الغربية، وإعجاب العِلم الغربي بالقرآن الكريم**؛ انظر: Isik. *Ibid.*, sy. 30 .

القوميين الأتراك الموجَّهَة للإسلام. يقول في ذلك: «إن العنصر التركي لمّا قَدِمَ إلى الغرب (أي من أواسط آسيا إلى الأناضول) حافظ على أصالته وكيانه بفضل الإسلام. وأوضح دليل لهذه الحقيقة التاريخية، أن الشعوب التركية التي هاجرت إلى (أوروبّا) نسيت لغتها وانسلخت من قوميتها وأصالتها، وفَقَدت كيانَها المتميز، بعد أن دخلت في الديانة النصرانية وذابت في الشعوب الأوروبية النصرانية. ولو أن العثمانيين قَدِمُوا إلى الغرب وامتدوا فيه قبل الإسلام، فإن مصيرهم ولا شك كان سيؤول إلى ما آلت إليه تلك الشعوب التركية»(96).

5 - دعوى أن الإسلام قد أضاعَ نقاوته وأصالته بعد مرور أربعة عشر قرناً، فدخلت فيه العناصر الغريبة. ولمّا كان القرآن (الكريم) مكتوباً بلغة أجنبية -فيما يخص الأتراك-، فإنه أدّى إلى توسط أناس يقومون بشرح المبادئ الإسلامية حسب هواهم ومنافعهم. ولم تكن ثمّةَ قاعدة تقرر أن الدين معصوم ولا يمكن مناقشته(97) وقد أتاح ذلك لتلك العناصر الغريبة أن تشرح مبادئ الإسلام وأحكامه كما تشاء.

تلك نماذج من أبرز القضايا التي أثيرت من أصحاب الاتجاهات الوافدة. وقد تفرَّعت عنها كثير من المسائل التي مازال هؤلاء الأعداء يثيرونها ويوجِّهون الاتهامات إلى الإسلام بين حين وآخر، على أساسٍ مما فيها من شُبُهات وأباطيل، وتعنُّتهم فيها واضح. ولولا ذلك لكان من شأن الكتب المؤلفة في الرد على تلك الافتراءات -كما سبقت الإشارة إلى بعضها- كافية لإقناعهم وإرشادهم إلى الصواب.

ومع أن الصراع بين الاتجاهين غير متكافئ، بسبب توافر الإمكانات المادية والمعنوية للاتجاهات الوافدة -وبخاصة في عهد الجمهورية- فإن الاتجاه الإسلامي كان عِلميّاً ومنطقيّاً في منهجه في المناقشة والحوار، ولم يكن الأمر كذلك لدى أصحاب الاتجاهات الوافدة. كما ظهر ذلك من خلال

---

(96) Ismail Hami Danismend. *Garp Ilminin Kuran-i Kerim Hayranliği*, sy. 19-20.

(97) Osman Nuri Cerman. *Modern Türkiye Için Dinde Reform*, sy. 3.

بعض ما سبقت الإشارة إليه من القضايا المذكورة. لكن السلطة بادرت إلى اتخاذ وسائل عديدة، كان من شأنها أن تَدْعَم الاتجاهات الوافدة وتحاول وقفَ نشاطِ الاتجاه الإسلامي. ومنها:

1- إقصاء أساتذة الجامعة المخالفين للسلطة في الرأي، في كليات الجامعة الوحيدة -آنذاك- وهي جامعة إستانبول[98] والتضييق عليهم وتقييد نشاطهم.

2- إصدار القوانين التي تحمي الأفكار الوافدة، بحيث كانت أي فكرة مخالفة للاتجاه السائد للدولة، تقاوَمُ وتُتّخَذ الأسبابُ لمنع انتشارها ومحاولة قطع جذورها، إذا عُرفَ أنها مخالفة لقوانين الكمالية[99].

2 - القضايا الاجتماعية:

والكلام على قضايا الحياة الاجتماعية في فترة البحث كثيرة منها ما يتعلق بقضايا الفقه الاسلامي والمعاملات ومنها ما يتعلق بقضية المرأة وحجابها وعملها في المجتمع، ومنها ما يتعلق ببعض المصطلحات الاسلامية التي باتت تستخدم استخداما غير دقيق. من ذلك أن دعوى أصحاب الإتجاهات الوافدة فيما يتعلق بقضايا الفقه الإسلامي ليست بريئة وليست منطقية، فانطلاقاً من قاعدة «الأحكام تتغيّر بتغيّر الأزمان» حاول جلال نوري -بدافع من سوء النيّة أو الجهل، أو بدافع منهما معاً- تفسيرها تفسيراً خاطئاً، وأن يستغلّها أسوأ الاستغلال، داعياً إلى ترك الأحكام الفقهية المدوّنة في كتب الفقه، قبل أكثر من عشرة قرون، زاعماً أن الأحكام كالإنسان عرضة للهرم، وأن مقاصد الشريعة في صدر الإسلام كانت تهدف إلى إسعاد الإنسان، في حين أن هذه الأحكام -كما يزعم واهماً- جعلت العالم الإسلامي بائساً، ما يجعل تغييرها أمراً لازماً.

كما سبق ذلك، يضاف إلى ذلك أنه أغفل عمداً الاجتهاد الذي يعمل على

---

(98) Yetkin. *Ibid.*, sy.72.

(99) Doğan, Mehmet. *Halka Rağmen Demokrasi*, sy. 141.

إثراء الفكر الإسلامي، ويحقق -في الوقت نفسه- ما يقتضيه الحال من بحث المسائل المستجَدّة، واستنباط أحكامها بما يتفق مع الكِتاب والسنّة، كي تَسعَدَ الأمّة وتتقدّم.

ولا يخفى أن «جلال نوري» بكلامه هذا إنما يكرر ما قاله من سَبَقه، والذين فنَدَ شُبَههم «مصطفى صفوت»(100) في مقالة مطوَّلة، وبيَّن فيها أهداف المتغرِّبين من وراء استغلال قاعدة «أنّ الأحكام تتبدَّل بتبدُّل الأزمان». وشرحه شرحاً وافياً، فبيَّن أن الحق والصواب لا يتغيران بتغيّر الأزمان والأماكن، كما أن هدف المتغربين هو إظهار الدين مانعاً للتقدم والتحضّر(101)، لا البحثَ عن رأي الدين في المستجدّات الحضارية.

ما أثير في مسألة الحجاب ومساواة المرأة بالرجل: زعم أتباع الفكر الوافد أن وضع المرأة في ضوء ما جاءت به الشريعة الإسلامية من أحكام تتعلق بها، يتناقض مع ضرورات الحياة. وأثاروا في ذلك مسألة عمل المرأة، من خلال ما ردَّدوه من أننا اليوم بحاجة إلى حشد كل يد عاملة، والاستفادة من كل الطاقات، وذلك باشتراك المرأة التي قالوا: إنها نصف المجتمع مع الرجل في العمل الذي تحتاجه البلاد دون أن يفرِّقوا بين طبيعة كل من هذه الأعمال، وما يتناسب منها مع طبيعة كل من الرجل والمرأة وخصائصهما. ولمّا كان الهدف من ذلك خلع حجاب المرأة، فقد أوردوا في مسألة العمل ما تصوّروا أنه يؤيِّد وجهةَ نظرهم، من مثل قولهم: «إنه لا يمكن أن تشترك المرأة مع الرجل في شيء وهي مقيَّدة بقيود الستر والحجاب. كما أن حجاب المرأة عائق كذلك عن مشاركتها الرجل في النهضة الفكرية والثقافية والاجتماعية. ثمّ

---

(100) مصطفى صفوت (1877-1966م) درس المراحل الأولى من تعليمه في بلده «أرْمَنَك»، ثمَّ سافر إلى «قُونْيا» لإكمال دراسته، فتعلَّم العربية والعلوم الدينية، ثمَّ ارتحل إلى «إستانبول» فأكمل فيها دراسته، وتوظَّف في إدارة التعليم بها. كتب مقالات إسلامية قيمة في مجلة **بيان الحق**، ودرَّس العلوم الدينية والعربية.. كان من ضمن المُنشئين لجمعيَّة المدرِّسين (الإسلامية). وبعد إلغاء التعليم الديني لازمَ بيتَه، فدرَّس طلاب العلم دروساً خصوصية. انظر: Albayrak. *Mesrutiyet Islamciliği ve Siyonizm*, sy. 170.

(101) انظر بالتفصيل: صفوت، مصطفى. «دين ترقي يه مانعمي؟» (هل الدين مانع للتقدم؟). **مجلة الإسلام العثمانية**، ع: 1، س: 1، (12 ربيع الأول 1327هـ)، ص 2-8.

إنّ الحجاب سدّ أمامها أيضاً المشاركة بالأعمال الخاصة بالفن والمسرح»[102].

وكان «عبد الله جودت» مِمّن وقف في موضوع حجاب المرأة موقفاً عدائيّاً شديداً، وكان مما قاله: «إنه لا يعرف أي حرية يسمح للمرأة بالحجاب، الذي يقف سدّاً أمام التقدم الذي حصل في الغرب». وزعم «أنّ الغرب ليس متأخراً في أخلاقياته عن الإسلام»[103].

وكان «رضا توفيق» يدَّعي أنه ليس لحجاب المرأة ما يستند إليه من الكِتاب والسنّة، وأن الأمر إنما يتعلق بعدم تزيين النساء للرجال الأجانب فحسب، حتى لا يَجْلبنَ أنظارَهم. كما قال تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ [النُّور: 30][104].

كما ادَّعى «بهاء توفيق» أن الحجاب سدّ منيع بين الرجال والنساء، وبغير هدم هذا السد لا يمكن تقدم البلاد[105].

وعلّل «إسماعيل حقي إزميرلي» وجوبَ الحجاب في الإسلام بأنه لسد الطريق الموصل إلى الزنا فحسب. ومتى انعدم الخوف من ذلك فلا حاجة إلى أي تستر أو حجاب، بل يجب أن يترك التستر والحجاب في سائر الأحوال العادية[106].

وادعى آخرون[107] أن القصد من الحجاب ليس ما تفعله بعض الطالبات

---

(102) انظر هذا الرأي والردّ عليه بالتفصيل: ف. لطيفة: **اجتهادده كي هزيانلر** (سفاهات مجلة الاجتهاد)، **مجلة سبيل الرشاد**، ع: 281 (2 ربيع الأول 1332هـ) المجلد: 11، ص 329-330؛ انظر: طارق ظفر طونايا: **التيار الإسلامي**، مرجع سابق، ص 74-75.

(103) انظر: طارق ظفر طونايا: **التيار الإسلامي**، مرجع سابق. ص 74-75.

(104) انظر هذا الرأي والردّ عليه بالتفصيل: «نسائيات: فيلسوف رضا توفيق بك أفنديه» (إلى الفيلسوف رضا توفيق)، **مجلة سبيل الرشاد**، ع: 290 (6 جمادى الأولى 1332هـ) المجلد 12، ص60-65.

(105) انظر: توفيق، بهاء. **فلسفة الفرد**، مرجع سابق، ص 105.

(106) انظر: إزميرلي، إسماعيل حقّي. «نسائيات»، **مجلة سبيل الرشاد**. ع: 291 (13 جمادى الأولى 1332هـ) المجلد: 12، ص 78-80.

(107) Mehmet Dağ: *Islamda Ortünme Üzerine*. Ank. unv. Islami Ilimler Enstitüsü Dergisi, Sayi:5 (1981), sy. 188-189.

في مختلف مؤسسات التعليم التركية، من الحرص على عدم إظهار شعرة واحدة من أشعارهن، شأنهن في ذلك شأن الراهبات. فليس القصد فيما يخص حال المرأة الاهتمام بمظهرها الخارجي -كما ادَّعوا-، بل المقصود هو النظافة القلبية الداخلية والعفّة والاستقامة، كما يظهر ذلك جليّاً في قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ [النّور: 31].

وهناك ادعاءات كثيرة[108] من هذا القبيل، تدور كلها حول زعم أصحابها القائل: «إنّ الإسلام لا يلائم العصر، أو دعواهم: أنّ الأحكام الإسلامية في صدر الإسلام ينبغي أن تتغير وتتبدَّل حسب ظروف العصر الحاضر. . .».

وقد قام بالردّ على قضية مساواة المرأة بالرجل، والدعوة إلى ترك الحجاب وغيرها من القضايا التي تتعلق بالمرأة شيخ الإسلام «موسى كاظم» في مقال مطوَّل، نُشرَ في عدّة حلقات[109]. وبين الأضرار الاجتماعية الناجمة عن ترك الحجاب، ومساوئ فوضى الحريات المخالفة لما في الشرع، مقارِناً بين الإسلام وغيره، موضحاً تميُّز النظام الإسلامي وتفوُّقه على الأنظمة البشرية.

ويكفي في الرد على ذلك أن الله -سبحانه وتعالى- ما شرع حجاب المرأة ليضمن العفة والطهارة لها فحسب، وإنما شرعه محافظة منه على عفة الرجال، الذين قد تقع أبصارُهم منها على ما يثير الفتنة.

وكتب «سعيد حليم باشا» أيضاً في هذا الموضوع يقول: «إنّ درجة حرية المرأة في مجتمع ما، ليست دليلاً على ارتقاء ذلك المجتمع، ولا على قيمة المرأة الاجتماعية. وإنما الشيء الذي ينبغي أن يُنظر إليه في هذا الموضوع، هو أن يُعرف لماذا الإلحاح على المطالبة بمنح هذه الحرية، هل ذلك في مقابل الفضيلة، أم في مقابل أن تكون المرأة آلة للأهواء والشهوات؟ ثم إن دعوى منح الحرية للمرأة الغربية، إنما كان بُغية حصولها على الحقوق

---

(108) Ali Kemali Aksüt. *Kadin Meselesi Etrafinda*. Islam Dergisi. Sayi: 49 (Ekim 1961) Yil: 6, Cilt: 5.

(109) انظر: كاظم، موسى. «الحرية والمساواة»، **مجلة سراط مستقيم**، ع: 1، 2، 3 (1326هـ) المجلد الأول.

السياسية. أما في المجتمع العثماني فليس فيه ما يتطلب ذلك»[110].

وفي الكتاب الذي قام بترجمته «إسماعيل حقي إزميرلي» بعنوان: «الجواب الصحيح في بيان علم التوحيد»، تناوَل تلك الاتهامات في قضية المرأة وردَّ عليها، مُوضِّحاً حقوق المرأة في الإسلام، وما امتازت به على التشريعات الوضعية.

كما ردّ «حسين حلمي إشق» Hüseyn Hilmi Isik على كثير من الشبهات التي تُثار حول حجاب المرأة المسلمة، مُبيّناً الآثار الخُلُقية الناجمة عن ترك الحجاب الإسلامي، واختلاط النساء بالرجال في المدارس والدوائر الحكومية. وعَدّ انتشار الفُحْش والفجور سبباً رئيساً للتخلّي عن الحجاب. وأكد أن ادعاءات أنصار الأفكار الغربية الباطلة في هذا الصدد، هي من أجل الهجوم على الإسلام وانتقاد أحكامه في محاولة هادفة إلى إحلال العادات الغربية محلَّه[111].

وهناك قضايا اجتماعية أخرى أثيرت من قبل الأعداء ولا تزال تتكرر على لسان أتباع الفكر الوافد، لتشويه الإسلام. وباتت مصطلحات تستخدم في الرأي العام على غير وجهها الصحيح، وبخاصة بتوجيه من الحكومة. منها على سبيل المثال: مصطلح «الشريعة». حيث أصبح هذا المصطلح الإسلامي الربّاني يدل في الرأي العام التركي على «محاولة إرجاع النظام العثماني السلطاني القديم، محل النظام العلماني الديمقراطي الحديث»، وهو في الوقت نفسه يدل في تلك الأوساط على «التأخر والجمود». ولهذا السبب فإن الدوائر الأمنية إذا وصمت أحداً بأنه من أتباع الشريعة، كان ذلك كافياً للقبض عليه، والحكم عليه بالسجن مدّة طويلة، بناءً على أنه يريد قلب نظام الحكم.

ومنها كذلك مصطلح «الجهاد»، الذي أصبح يَعني في الرأي العام التركي الحرب. والحقيقة أن الحرب مع الكفار بغية القضاء على الظلم والطغيان، ما هو إلا معنىً من معاني الجهاد. حيث هناك الجهاد مع النفس، والجهاد مع المال.

---

(110) Said Halim Pasa. *Buhranlarimiz*, sy.143.

(111) Hüseyin Hilmi Isik. *Dinde Reformcular*, sy. 104.

الباب الثالث

آثار الثقافة الوافدة في تركيا

مدخل في الآثار

يمكن أن تتضح أسبابُ انتشار الثقافة الوافدة في تركيا، ومن ثَمّ تأثيرها على الشعب في النقاط الآتية:

1 - ظهور تأثير الثقافة الوافدة في الدولة العثمانية والولايات التابعة لها في أول الأمر، ثم في الجمهورية التركية قبل غيرها من البلاد الإسلامية فيما بعد. وبيان ذلك أن الدولة العثمانية كانت تمثِّل الخلافة الإسلامية، التي كانت لها مكانتها المرموقة في قلوب المسلمين. ويُعَدُّ القضاء عليها بدايةً للقضاء على أقطار أخرى كثيرة من العالم الإسلامي. لذلك فقد كان استهدافُ الغزو الفكري الدولةَ العثمانية بالدرجة الأولى قبل غيرها من البلاد الإسلامية؛ يُعدُّ المرحلة الأولى في سياق التخطيط الخطير للسيطرة على العالم الإسلامي ومحاولة احتوائه.

2 - شَمِلت آثارُ الثقافة الوافدة في تركيا أكثرَ جوانب الحياة. فلا يكاد المرء ينظر إلى جانب من تلك الجوانب إلا ويرى آثار هذه الثقافة بارزة فيها بمظاهر شتّى. وبذا كان الوضع الثقافي في تركيا بتأثير هذه الثقافة الوافدة الأسوةَ السيئة للبلاد التي انتهجت نهجَها، وتأثّرت بما جرى فيها فيما بعد. وإن ظل الوضعُ الثقافي والاجتماعي متماسكاً وفي منأىً عن ذلك التأثر بالتجربة التركية إلى حدٍّ بعيد في بعض البلاد الإسلامية الأخرى.

3 - جرى الترويج للأفكار الوافدة في تركيا بدعوى التقدّم والارتقاء، وذلك في أعقاب موجة الانبهار بالحضارة الغربية الذي أصاب فريقاً من

المسلمين، لم يكن لكثير منهم حظ وافٍ من الثقافة الإسلامية. فأدّى هذا الفراغ الفكري لدى هؤلاء إلى قبول كثير ممّا روَّجت له الحضارة الغربية، وإن لم يكن منذ بداية الأمر اقتناعاً بالمبادئ التي قامت عليها تلك الحضارة. وبذلك يتضح أن تأثير الثقافة الوافدة في تركيا جرى على مراحل. فقد وقع في بداية الأمر باسم التقدّم والارتقاء، ثم باسْم العصرانية، ثم باسْم الكمالية، ثم باسْم التغريب. وكل مرحلة كانت تكملة للمرحلة التي تسبقها.

4 - تُعدّ الطبقة الحاكمة في تركيا من أكبر عوامل نشر الثقافة الوافدة منذ عهد العثمانيين وحتى الوقت الحاضر. وكان المثقفون بالثقافة الغربية يشجّعون أفراد تلك الطبقة على تصرّفاتهم التغريبية بهدف الحصول على الجاه والنفوذ، دون التفات إلى آثارها المدمِّرة على الشعب المسلم، مع علمهم أن مثل تلك الآثار تؤدّي -ولا شك- إلى ضعف الأمّة الإسلامية وضياع شخصيتها.

والآثار كثيرة، ويمكن الاقتصار في هذا الباب على أهم المجالات، وذلك على النحو الآتي: الآثار في مجال العقيدة والفكر والتربية والتعليم، والآثار في المجال الخُلقي والاجتماعيّ.

الفصل الأول

الآثار في مجال العقيدة والفكر والتربية والتعليم

أولاً: الآثار في مجال العقيدة والفكر

1 - الآثار في مجال العقيدة:

تركت الثقافة الوافدة في تركيا آثاراً واضحة في كثير من المجالات، ولَدى أعداد كبيرة من أفراد المجتمع. ومن الواضح أن مجال العقيدة كان أهمَّ المجالات التي استهدفَها التركيز، لأن العقيدة هي الأساس الذي تنبني عليه سائرُ المجالات الأخرى.. ويمكن أن تدرس الآثارُ في هذا المجال في الآتي:

أ - إلغاء الخلافة الإسلامية:

إن ممّا جعل موضوع الخلافة الإسلامية يذكر هنا في مقدّمة الآثار المتصلة بالعقيدة ما للخلافة من علاقةِ تأسيسٍ وطيدة بهذا الموضوع من ناحية، ولأن محاولة التركيز عليها لإلغائها كانت البابَ الذي دخل منه العلمانيّون من ناحية ثانية. وواضح أنه قد وقع بعد إلغائها انفراط العقد الذي كان منتظماً تحت مظلّتها.

جرى إلغاء الخلافة الإسلامية في السادس والعشرين من رجب عام 1342هـ/ الثالث من مارس عام 1924م، بعد التمهيد له بمدّة، وقعت فيها أمور كثيرة كانت بمثابة مراحلَ تؤدّي إلى الإلغاء. وكان من أولى هذه المراحل

المُمَهِّدة لبلوغ العلمانيين هدفهم ما أصدروه من إلغاء السلطنة في الثاني عشر من ربيع الأول عام 1341هـ/ الأول من نوفمبر عام 1922م[1]. وبذلك فُصِلت الخلافة عن السلطنة، وأصبح الخليفة مجرّداً عن أيّ سلطة، وأُفرِغت الخلافة عن مضمونها الفعلي في الحكم والنفوذ وتصريف أمور المسلمين، وأصبحت رمزاً شكليّاً إلى حين.

لم يكن الهدف من فصل السلطنة عن الخلافة صادراً عن اقتناع من الحكومة بإبقاء الخلافة بوصفها صيغة إسلامية على أيّ صورة كانت هذه الصيغة، ولكن إبقاءها على أساس من سلخ السلطنة عنها، يوهم بأن الحكم الجديد لا يعادي الخلافة، ولو بادروا إلى إلغائها ابتداءً لكان لذلك أثر سلبيّ كبير لدى الشعب الذي عاش في ظلالها قروناً عديدة، ومن شأن هذا أن يحرّك المشاعر ويثير الحفائظ ويدفع الناسَ إلى أن يعارضوا الانقلاب الجديد بشدّة وحماسة[2].

ولذا فقد كان ما اتخذته الحكومة من الأسلوب المرحلي لبلوغ هدفها على النحو الآتي:

أ - إلغاء السلطنة. كما ذُكر ذلك آنفاً.

ب - إظهار مساوئ الخلافة. فإن الحكومة التركية القائمة على أسس القومية، تحرّكت بمحاولة تشويه الخلافة ممّا تعتقده من أن الدين -كما يزعمون- يقف سدّاً دون تحقيق الإصلاحات الجديدة التي تحرص الدولة على إجرائها من جهة، وتجاه تقدّم الشعب التركيّ من جهة أخرى، ولن يكون له -فيما يدعون- أيّ نفع في العلاقات الدولية[3]. وكان ممّا روَّجت له الحكومة قولها: إن من الممكن أن تقوم طبقة من العلماء -الذين وصفتهم بأنهم استخدموا الخلافة لمصالحهم وأهوائهم الذاتية- بمعارضة تلك الإصلاحات بحجّة أنها تعارض الخلافة[4].

---

(1) انظر بالتفصيل: الكيلاني، إسماعيل. **فصل الدين عن الدولة**، مرجع سابق، ص 193.

(2) Gentizon. *Ibid*, sy. 46.

(3) Karal, sy. 120-121.

(4) انظر: المرجع السابق، ص105.

وكان ممّا روّجوا له أيضاً أن الخليفة لا يهمّه تقطيع الأجانب أوصالَ الدولة، ما داموا لا يتعرّضون لمنصبه[5]. وقالوا فيما يرون أنه تأييد لِما أعلنوه: أن السلطان وحيد الدين (محمد السادس) -حسب رأي آتاتورك- قام باستمالة الإنكليز والتعاون معهم، على حساب ذُلِّ الشعب التركيّ وهوانه[6].

ج - القيام بحملة دعائية في الصحف والمجلات لإلغاء الخلافة وإصدار الكتب بهذا الشأن.

قامت بعض الصحف أمثال «أقشام» و«جمهوريت» و«حاكميت ملّية» و«وقت» بحملة صحفية موجَّهة، تناولت فيها الكلام عن الخلافة وانتقادها والدعاية للإصلاحات الجديدة، التي تنوي الدولة القيام بها. وكان ذلك منذ الثاني والعشرين من ربيع الثاني عام 1342هـ / الأول من كانون أول (ديسمبر) عام 1923م. وكان من شأن ذلك أن يحدث أثراً لا يخفى في الرأي العام الذي ساد في الأوساط الشعبية[7].

وقام بعض الكتّاب -من جانب آخر- بإصدار كتب[8]، يؤيّدون فيها إلغاء الخلافة ما دام أن هناك مجلساً عالياً يُدير شؤون البلاد. وغالى بعضُهم فيما رآه ودعا إليه، كما هي الحال فيما ادّعاه «محمد علي عيني» من أن الخلافة ليست لها علاقة بالدِّين، مدَّعياً أن الوقائع التاريخية تؤيّد ذلك، ورأى أن الإلغاء هو خيرُ ردٍّ من آتاتورك على شريف مكّة (الحسين بن علي) في معارضته للأتراك[9].

وقد قام مبعوث «إزمير» «سيّد بك» بإلقاء خطاب في مجلس الشعب، استغرق ثلاث ساعات، تحدَّث فيه عن الخلافة وماهيتها الشرعية، وكرّر آراءه

---

(5) Seçil Akgün. *Halifeliğin Kaldirilmasi ve Laiklik*, sy. 32-33.

(6) من خطاب آتاتورك الذي ألقاه في مجلس الشعب بمناسبة إلغاء السلطنة. انظر: Ceylan. *Ibid.*, 1/49.

(7) انظر: المرجع السابق، ص 101.

(8) انظر: المرجع السابق، ص 81-82.

(9) M. Ali Ayni. *Hilafet Hakkinda Bazi Umumi Malumat ve Yeni Türkiye* (Ismail Kara. *Türkiye'de Islamcilik Düsücesi*, 2/66-67).

التي ضمنها كتابه «الخلافة وسلطة الأمة Hilafet ve Hakimiyeti Milliye»، وهي تتلخَّصُ في أن مجلساً كمجلس الشعب التركي يستند في قراراته إلى سلطة الأمّة، يمكن الاستغناء به عن مؤسسة الخلافة. وهذا -في رأيه- لا يقابَل بأي معارضة من جانب الدِّين، لأنه بمنزلة مجلس البَيْعة الذي تكوَّن من ستة أفراد في انتخاب «عثمان» (رضي الله عنه)[10].

فكان هذا الخطاب محاولة تهدف إلى كبت أي معارضة لإلغاء الخلافة في مجلس الشعب، نظراً لكون «سيّد بك» من علماء الدِّين، وله مؤلفات كثيرة في الفقه وأصوله[11]. ومع أن إجاباته لم تكن مقنعة في هذا الصدد، إلا أن نسبته إلى العلم الشرعيّ، ونشأته العلمية ومؤلفاته الفقهية منها بشكل خاص، كان لها أثر في قبول آرائه في التوجّه لإلغاء الخلافة.

وعلى الرغم من أن ردوده على المُخالفين لم تكن مُقنِعة لهم، فقد وافق أكثر الحاضرين في المجلس على قبول القرار. أمّا من ظل على موقفه في معارضة القرار فقد أُسكِتَ وهُدِّدَ بالقتل.

ثم قام مبعوث «أورفا» الشيخ «صفوت» بتقديم معروض إلى المجلس، يطلب فيه إلغاء الخلافة. وكان المجلس مستعدّاً للموافقة على ذلك بعد خطاب «سيّد بك»، الذي حاول تبرير إلغاء الخلافة من الناحية الفقهية، وخطاب آتاتورك الذي اتسم بالتهديد والوعيد..

ومن أهمّ ما يلفت النظر هنا أن حِرص الحكومة على وقوف علماء الدين خلف طلب إلغاء الخلافة، أو بالأحرى إجبارهم على ذلك كان يستهدف أموراً عدّة. منها:

1 - إضفاء طابع الشرعية الدينية على الإجراءات الانقلابية التي تنوي الحكومةُ اتخاذها.

---

(10) Kara, Ismail, *Ibid.*, 1/57.

(11) من هذه المؤلفات: دروس في أصول الفقه، ومباحث الحُسن والقبح، ومدخل لأصول الفقه، ومقارنة بين مفهوم الحق في فلسفة الحقوق الإسلامية وفلسفة الحقوق الغربية، ومن مباحث أصول الفقه: الإرادة والقضاء والقدر.

2 - تشويه صورة علماء الدين أمام الشعب[12]، والإيحاء بأن موقفهم يتسم بالتزلّف والممالأة، من حيث يبدو موقف المبعوثين الآخرين واضحاً ومتسقاً مع توجّهاتهم الفكرية. وكان من شأن هذا التشويه أن يقيم جداراً من عدم الثقة بين العلماء والشعب.

جرى إلغاء الخلافة لأوّل مرة في تاريخ الأمّة الإسلامية بعد أن ظلت حلقاتُها متَّصلةً خلال ثلاثة عشر قرناً ونصف. وإذا كان مقرّ الخلافة قد تنقّل بين عواصم البلاد الإسلامية المختلفة، فإنه ظل في كل الأحوال رمزاً مهمّاً للرابطة التي تجمع بين المسلمين في شَتّى بقاع الأرض، وظلت الدولة القائمة بأمر الخلافة مكلّفة في نظر المسلمين برعاية شؤونهم، وإغاثة منكوبيهم، والأخذ بِيَد ضعيفهم، وإقامة شريعة الله وشعائر الدين فيما بينهم[13].

وبإسقاط الخلافة تنفَّس العالم الغربي الصعداء، ورأى أنه لم يبق أمامه عائق لبسط نفوذه في الشرق، والقيام بالدعوة إلى مبادئه وأفكاره. ومما ورد في هذا الصدد عن الغربيين ما صرّح به المؤلف الإنكليزي «فيليب جريفس Ph. Graves» حيث قال: إن إلغاء السلطنة ثم الخلافة في تركيا، كان أولى الخطوات في سبيل تغريب تركيا، واتباع الدول الأوروبية. وكانت بذلك قد قدَّمت خدمة فوق العادة للإمبراطورية البريطانية، التي كانت مؤسسة الخلافة تعيقها عن التقدم[14]. وشبَّه الجنرال «شريل Sherill» آتاتورك بـ «مارتن لوثر» وبغيره من القادة الغربيين، حيث قال: إنه ألغى الخلافة وقضى بذلك على النفوذ السياسي لطبقة الرهبان، كما قام «هنري الثامن» و«مسوليني Mussolini» بعمل مماثل[15].

وكان من مظاهر ذلك في بعض البلاد الإسلامية ما رافق إسقاط الخلافة من صدور كتاب «علي عبد الرازق» «الإسلام وأصول الحكم»[16]، الذي دعا

---

(12) Kabakli. *Ibid*., sy. 220.

(13) انظر: حسين. **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، مرجع سابق، 2/ 9.

(14) Kabakli. *Ibid*., نقلاً عن: Briton and Türk, London, 1941.

(15) Dilipak. Bir Baska Açidan. Kernalizim, sy. 202.

(16) صدر هذا الكتاب بعد إلغاء الخلافة بمدة وجيزة. وزعم مؤلفه أن لا حاجة هناك =

فيه إلى فصل الدين عن الدولة، زاعماً أن النبي ﷺ لم يكن رئيساً للدولة الإسلامية وإنما هو نبيّ. ويُعَدّ هذا الكتاب نسخة طبق الأصل من الكتاب التركي، الذي صدر عن الحكومة التركية، وهو بعنوان: «الخلافة وسلطة الأمّة». ولعلّ أخطر ما في هذا الكتاب أن مؤلفه لم يدعُ إلى العلمانية صراحة، كما كان ينادي بذلك دُعاةُ التغريب. فقد كانت هذه العلمانية التي ضمّنها كتابه مغلَّفة بطابع الإسلام، من خلال ما أورده تأييداً لها من حجج شرعية منقوضة، لا ترمي إلا إلى بلوغ الهدف الذي أعدّ الكتاب له، وهو فصل الدين عن الدولة.

وتجرّأ بعد قرار الإلغاء الكُتّاب والصَّحَفيّون على انتقاد المبادئ الإسلامية. وقامت الدولة التركية بإصدار سلسلة من القرارات التي تنال من الإسلام وتُعادي المسلمين، منها: إغلاق المدارس الإسلامية (في اليوم نفسه الذي صدر فيه قرار إلغاء الخلافة)، وإغلاق الوكالة الشرعية والأوقاف، وإغلاق المحاكم الشرعية، ثم إصدار قانون القبّعة (في الحادي عشر من جمادى الثانية عام 1344هـ، الموافق للسادس والعشرين من شهر كانون أول (ديسمبر) عام 1925م)، ونَصْب أول تمثال لآتاتورك (في السابع من ربيع الثاني عام 1346هـ، الموافق للثالث من تشرين أول (أكتوبر) عام 1927م)، ثم إعلان علمانية الدولة (في العشرين من شوال عام 1346هـ، الموافق للعاشر من نيسان (إبريل) عام 1928م)، ثم فَرْض كتابة التركية بالحروف اللاتينية ومَنْع

= بالدِّين ولا بالدنيا إلى الخلافة، قائلاً: «والواقع أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك. فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك. فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع شر وفساد.. وديننا غني عن تلك الخلافة الفقهية». وقد حاول المؤلف أن يثبت في هذا الكتاب أن النبي ﷺ كان رسولاً غير ملك -أي غير رئيس الدولة الإسلامية-، وأن الدين غير الدولة، وأنظمة الإسلام دينية لا سياسية. للتفصيل انظر: عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ط3. القاهرة: مطبعة مصر، 1344هـ (1925م)، ص 35 وما بعدها.

وقد قام بعض العلماء الأجلاّء في مصر بكتابة ردود قيّمة على ذلك ونشرها. منها على سبيل المثال: حسين، محمّد الخضر (الشيخ). **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**، وكتاب ضياء الدين، محمّد. **الإسلام والخلافة في العصر الحديث**.

الكتابة بالحروف العربية (في الثامن عشر من ربيع الثاني عام 1347هـ، الموافق للثالث من تشرين أول (أكتوبر) عام 1928م).

ويتضح من هذا -كما سجَّل أحدُ الكُتّاب في التقارير الحكومية الرسمية- أن كل المؤسسات التي تمتُّ إلى الإسلام بصلة قد هُدِمت في ظرف أسبوع واحد. ويعرّف هذا الانقلاب بقوله «انقلاب هدم الدِّين»[17].

ومع إصدار تلك القرارات الهدّامة، فإن الحكومة لم تتوان في ضرب علماء الإسلام وإزالة المظاهر الإسلامية من الحياة العامة للمسلمين. وكانت تبحث عن مبرّر تستند إليه للقيام بالتنكيل بعلماء الإسلام. . وكانت الرسالة التي بَعَثَ بها «آغا خان» و«سيّد أمير علي» من «الهند» إلى رئيس مجلس الشعب «وفيها إدانة لإلغاء الخلافة وذكرٌ لعواقب إلغائها في العالم الإسلامي» فرصةً مواتيةً للحكومة، لتحقيق هدفها بقمع أي حركة في تركيا تعارض إلغاء الخلافة. ولذا فقد بادرت إلى الإسراع بإصدار قانون الخيانة الوطنية[18]، وإنشاء ما أطلقت عليه «محاكم الاستقلال» في كافة أنحاء الأناضول وبخاصة في الشرق، الذي يمتاز أهلُه بتمسّكهم بالدِّين.

ومع كون «آغا خان» زعيماً للإسماعيلية و«سيّد أمير علي» ذا توجّه شيعيّ، فإن استنكارهما إلغاءَ الخلافة كان يصوّر هول المصيبة، التي فاجأت العالمَ الإسلامي. فقد قام الشعراء والكتّاب ورجال السياسة والاجتماع باستنكار هذا الإلغاء في بقاع مختلفة من العالم الإسلامي؛ فهذا «أحمد شوقي» نَدَّدَ بقصيدة قويّة ما قامت به الحكومة التركية من إلغاء الخلافة، وسَخَطَ على الذين ألغوها سخطاً عظيماً، فقال[19]: [البحرالكامل]

عادت أغاني العُرس رَجْعَ نُواحِ ... ونُعِيَت بين معالم الإفراح
كُفِّنَت في ليل الزفاف بثَوْبه ... ودُفِنَت عند تَبَلُّج الإصْباح

---

(17) Mete Tunçay. *Tek Parti Yönetimi*, sy. 121-122.

(18) Ceylan. *Ibid.*, 1/126.

(19) ديوان شوقي: 1/ 114.

شيِّعَت مِن هَلَعٍ بِعِبْرة ضاحكٍ — في كلِّ ناحيةٍ وسَكْرَة صاحِ
ضجَّت عليكِ مآذن ومنابرُ — وبَكت عليكِ ممالكُ ونَواحِ
الهند والهةٌ ومصرُ حزينةٌ — تَبكي عليكِ بمدمع سحاحِ
والشام تسألُ والعراق وفارس — أمَحَا من الأرض الخلافةَ ماحِ

وكتب الشاعر «محرَّم» أيضاً قصيدة بهذه المناسبة، أبدى فيها حزنه وألمه الشديد على ذهاب الخلافة وأفول نَجْمِها، فقال[20]: [بحر الوافر]

أعَنْ خَطْب الخلافة تسألينا؟ — أجيبي يا فَروقُ فَتىً حَزينا
هوى العرشُ الذي استعصمتِ منه — بركن الدهر واستَعليْتِ حينا
فأين البأسُ يَقْتَحِمُ المَنايا؟ — ويَلْتَهِمُ الكتائبَ والحصونا؟
وأين الجاهُ يغْمُرُ كُلَّ جاه — وإنْ جَعَلَ السِّماكَ له سفينا
مضى الخلفاءُ عَنْكِ، فأين حَلُّوا — وكيفَ بَقيتِ وَحْدَكِ؟ خَبِّرينا
لقد فَجَعَ المُرُوءَةَ فِيكِ دَهْرٌ — أصابَكِ في ذَوِيكِ الأولينا
ألَيْسَ الدَّهْرُ كانَ لَهُم لِساناً — إذا نَطَقُوا، وكانَ لَهُم يَمينا
تَمَرّدَ يَنْفض التيجان عَنْهُم — ويَنْتَزِعُ العُرُوشَ وما ولينا
تَوَلَّوا في البلاد تَضيقُ عَنْهُم — جَوانِبُها وكانوا الموسعينا
إذا وَرَدوا الممالكَ أنكرتْهم — وكانوا للممالك مُنْكِرينا

ويتعزى الشاعر في آخر القصيدة بأن الخلافة التي ألغيت كان أمرها قد آل إلى أن تصبح شبحاً مهزولاً ورسماً محيلاً، بعد أن خذلها «حسين بن علي» وصحبُه، فمكروا بها وطعنوها في صميمها[21].

وكان كل مظهر يتعلق بموضوع إعادة الخلافة، سواء أكان بالكتابة أم مجرّد حديث كفيلاً بإيداع القائمين بذلك السجن والتشهير بهم والحث على مقتهم، وذلك بدعوى سلامة النظام الجديد[22].

---

(20) حسين. **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، مرجع سابق، 2/ 40 نقلاً عن ديوان محرَّم المخطوط.

(21) المرجع السابق، 2/ 40-41.

(22) Gentizon. *Ibid.*, sy. 57.

وكان قيام الشيخ «سعيد بيران» بتأليب الأكراد ضد قرار الإلغاء في الولايات الشرقية، ومطالبتهم بإعادة الخليفة وذلك في العشرين من رجب عام 1343هـ / الثالث عشر من شباط (فبراير) عام 1925م كفيلاً بنقمة السلطة وسخطها. وكان أن نُقلت إلى «دياربكر» محاكم الاستقلال، فسارعت إلى تنفيذ ما أصدرته هذه المحاكم من شنق الشيخ مع كثير من أتباعه، وذلك حتى لا تقوم لعلماء الدِّين في أعقاب ذلك قائمة. بل لقد قامت الحكومة تَرْصُدُ حركاتِ الدُّعاة والوُعّاظ والأئمة والخطباء وتَتَبَّعت ما يقولون أو يعملون في جوّ من الإرهاب الفكري الصارم، والتهديد بالسجن والتعذيب والإعدام، وأصبحت رئاسةُ الشؤون الدينية في تلك المرحلة الآلة الطيّعة في قبضة السلطة، تقوم بتزويدها بأخبارِ مَن ترى أنه يخرج على سياسة الدولة[23].

ووصل الأمرُ بالدولة حدَّ مراقبة مَن يتحدّث عن الخلافة حتى في خارج البلاد، وبعيداً عن سلطة الحكومة التركية وأراضيها. ومن ذلك أن الحكومة التركية قد أقلقها جدّاً قيام المسلمين بـ «مكة» و«القدس» بالتشاور في أمر الخلافة الإسلامية عام 1350هـ / 1931م، وكان أن قابلت ذلك بتصرّف عجيب، وهو أنها قامت بإبلاغ الانكليز والدول المُجاورة وأفغانستان وألبانيا ومصر، أنها لن تسمح بأيّ وسيلة بإقامة خلافة إسلامية، حتى ولو كانت خارج الحدود التركية[24]!.

ب - إصدار عدد من القرارات والأوامر:

تتناول تتريك الأذان وإغلاق كثير من المساجد ومنع قراءة القرآن الكريم وكلّ ما يمتُّ إلى اللغة العربية بصلة.

ففي الثاني والعشرين من رمضان عام 1350هـ / الثلاثين من كانون أول عام 1932م ولأوّل مرة في تاريخ تركيا ومساجدها الكثيرة سمع الناسُ صوتَ

---

(23) Ceylan. *Ibid.*, 1/238.

(24) Tevfik Rustu Aras: نقلاً عن: Dilipak/ Bir Baska Açidan Kemalizm, sy. 173. Lozan'in Izlerinde on Yil. ist. 1935, sy. 38.

مؤذن جامع «آياصوفيا» في سماء مدينة إستانبول يرفع الأذان باللغة التركية. وقد حدّد مجمع اللغة التركية ألفاظ الأذان[25] لتكون كلمات تركية أصيلة، ونشرتها رئاسة الشؤون الدينية، وتعلم المؤذّنون كيفية الإقامة بعد الأذان الجديد، وبخاصة مع ما يصاحب ذلك من الموسيقى[26]!

وقد صدر قانون الأذان هذا عام 1352هـ / 1934م بأمر من آتاتورك[27] واعتُبر المخالف له خارجاً على الدولة وقوانينها، ممّا يؤدّي إلى الحكم عليه بالسجن ستة أشهر. واستمرَّ الأذان على هذا الوضع إلى بداية عهد حكومة الحزب الديمقراطي، حيث أُلغي العمل به، بالقرار رقم 5665 الصادر في الأول من رمضان عام 1369هـ / السادس عشر من حزيران عام 1950م[28]. وعاد الأذان إلى صيغته الشرعية باللغة العربية، وما يزال كذلك حتى يومنا هذا.

كان الهدف من الأذان باللغة التركية فتحَ الباب لكتابة القرآن الكريم باللغة التركية، وما يتبع ذلك من تتريك كلّ ما يتعلق بالصلاة وغيرها من الشعائر الإسلامية، وبذلك يجري تحريف الشريعة عن مسارها الصحيح[29]. ويكون الدينُ عُرضة للزراية به والتهاون بشأنه. لأن ترجمة سورة الفاتحة -على سبيل المثال- في جماعةٍ مّا، قد تكون مخالفة لترجمتها في جماعة أخرى، ومن شأن ذلك أنه يؤدّي إلى حصول نزاع وشحناء، وربّما شجار وضرب بين

---

(25) متن جُمل الأذان باللغة التركية كانت على النحو التالي:

1. الإله كبير (أربع مرات). Tanri Uludur .(4 kere)
2. أشهد وأبلّغ أن لا إله معبود إلا الإله
Suphesiz Bilirim ve Bildiririm Ki Tanridan Baska Yoktur Tapacak
3. أشهد وأبلّغ أن محمداً رسول الإله.
Süphesiz Bilirim ve Bildiririm Ki Tanrinin Elçisidir Muhammed
4. حيّ على الصلاة Haydi Namaza
5. حيّ على الفلاح Haydi Kurtulusa
6. الصلاة خير من النوم (لصلاة الفجر) Namaz Uykudan Hayirlidir
7. الإله كبير (مرتان) Tanri Uludur. (2 kere)
8. لا إله إلا الإله Tanridan Baska Yoktur Tapacak

هذا.. وقد أرسلت رئاسة الشؤون الدينية الصيغةَ الجديدة للآذان والتسبيحات إلى إدارات الإفتاء في جميع أنحاء تركيا Ceylan. *Ibid.*, 2/369.

جماعات المسلمين، وفي ذلك ما فيه من تمزيق وحدة الأمّة الإسلامية، وهو ممّا قصدت السلطة إليه في تلك المرحلة. ولا يخفى أن إلزام المسلمين بأداء شعائر الصلاة على هذا الشكل يُعَدُّ ضربة قاضية لأحكام الدين، بما يمتاز به من حفظ الله تبارك وتعالى له.

وممّا يُذكر في هذا المقام أن أحد الأئمة استهلّ صلاةَ الجمعة في بعض المساجد بقوله بالتركية: «الله بيوك» (أي الله كبير)، ثم عمد إلى الفاتحة فترجم معانيها بالتركية، وكان طبيعيّاً أن يلقى هذا الصنيع استياءً من المصلّين، ولكن الصحف التركية عَدَّت هذا السخَفَ فتحاً عظيماً، وبادرت إلى إجراء مقابلة لهذا الإمام، أدلى فيها بآراء عجيبة. ومنها قوله: «إن الأتراك ابتلوا منذ عصور بنوعين من الامتيازات الأجنبية، أحدهما دنيويّ والآخر دينيّ. أما الامتيازات الأوروبية الدنيوية فقد تخلص الأتراك منها. وأما الامتيازات العربية الدينية فقد آن الخلاص منها»[30].

كان لفيف من أمثال هذا الإمام الممالئ للحكومة يؤدي الصلاة على هذا النوع، في حين أن كثيراً من الأئمة ظلّوا يقرأون الفاتحة وآيات القرآن الكريم في الصلاة بالعربية، وبادرت السلطة عقب هذه الحادثة بإجبار الأئمة والمصلّين على الصلاة باللغة التركية[31]. كما اتُّخذ قرار بفرش المساجد

(26) حول أعمال هيئة الموسيقى المصاحب لتتريك القرآن الكريم، والآيات التي قرئت من قبل مدير فرقة موسيقى رئاسة الجمهورية «حافظ ياشار»، انظر: المرجع السابق، 2/ 63-64 و2/ 362-364؛ Dilipak. *Ibid*., sy. 214 نـقـلاً عـن: Son Posta Gazetesi. 23 Ikinci Kanun 1932.

(27) المرجع السابق، ص 201، نقلاً عن: Dinde Reform.

(28) Çagatay. *Ibid*., sy. 34.

(29) Uzunyaylali. *Ibid*., sy. 133.

(30) كوكب الشرق. «الله بيوك»، **مجلة الفتح**، ع25 (27 جمادى الأولى 1345هـ/ ديسمبر 1926م)، ص15، وانظر: Dilipak. *Ibid*., sy. 217.

(31) انظر: هيئة تحرير مجلة الزهراء. «تقرير عن تركيا وانقلاباتها الحديثة»، **الزهراء**. (الربيعان 1346هـ): 4/ 117.

بالكراسي واستخدام «الأورغ»[32] فيها، حيث تتم تلاوة القرآن بمصاحبة الموسيقى[33].

وكان الهدف من ذلك أن يصبح المسجد شبيهاً بالكنيسة، بعد أن تقرر فصل الدِّين عن الدولة، وأصبح الإسلام في نظر العلمانيين شأنه شأن النصرانية على حدّ سواء.

لم يكن لتلك الإجراءات أن تجد لها آذاناً صاغية لولا محاولة تطويع الآيات والأحاديث وأقوال العلماء حسب تلك الأهواء والمزاعم الباطلة. ومن أمثال ذلك ما قام به «إسماعيل حقي إزميرلي» -وهو من المنتسبين للعلم- من ادعائه: أن قراءة القرآن في الصلاة بلغة غير العربية جائزة، وأنّ أبا حنيفة[34] قد أجاز ذلك -حسب زعمه-، وأن البربر في شمالي إفريقيا أقاموا الأذان بلغتهم في القرن العاشر الميلادي، ولم ينكر عليهم أحد -حسب هذا الزعم-[35] وأن القرآن الكريم لم ينزل من عند الله بالحروف العربية، بل إن الله -سبحانه وتعالى- أدخل ذلك في روْع النبي ﷺ، فدُوّن بالحروف التي استعارها العرب من جيرانهم[36].

وقامت جماعة أخرى بتأييد من الحكومة وبحضور بعض المندوبين بتلاوة القرآن الكريم باللغة التركية، وذلك عام 1350هـ/ 1932م في مسجد بإستانبول[37].

أما ترجمة معاني القرآن، فقد حاولت الحكومة القيام بذلك، فقامت

---

(32) الأورج آلة موسيقية، كانت تُستخدَم في الكنائس بصفة خاصة.

(33) نقلاً عن: Albayrak/ Türkiyede Islamcilik - Baticilik Mücadelesi, sy. 335. Vakit Gazetesi, Sayi: 3753 (20 Haziran 1928).

(34) حول أدلة أبي حنيفة في جواز الصلاة بلغة غير عربية -حسب فهمهم- انظر: Ismail Hakki Izmirli ve M. Serafettin Yaltkaya: Kuran'in Türkçe Tercümesiyle Namazda Okunmasi. Belleten Dergisi. Sayi: 88 (Ekim 1958): 22/601-605.

(35) Çagatay. *Ibid.*, sy. 34.

(36) انظر: المرجع السابق، ص 86.

(37) Dilipak. *Ibid.*, sy. 214.

بتكليف بعض العلماء الذين يؤيدون أفكارها ويسيرون على نهجها بذلك. فترجم هؤلاء معاني القرآن مرات عديدة، بل جرت الترجمة أكثر من أربعين مرة[38]. وكان القصد من ذلك تغيير المعنى المقصود ليتلاءم مع نزعة الانقلابيين الجدد في بث أفكارهم ومزاعمهم الباطلة، من خلال تحريف معاني الآيات في ترجمتها إلى التركية.

وكان قيام فرد أو جماعة بأي ترجمة صحيحة لمعاني القرآن الكريم بما يخالف مرامي السلطة، يعرّض القائمين بذلك للمحاكمة بموجب القانون 6187[39]، ومن شأن ذلك أن ينتهي الأمر بمن يقوم بذلك إلى السجن، لأنه يستهدف بهذا العمل -من وجهة نظر السلطة- نظام الحكم، وهو ما لا يمكن السماح به في حال من الأحوال.

ويظهر بوضوح نوايا الحكومة القائمة على أنقاض الدولة العثمانية تجاه الدِّين وأتباعه، في العمل على منع تعلّم القرآن بأي شكل أو صورة. ومن ذلك ما بادرت اليه السلطات من وضع أفراد من الجيش والشرطة عند المساجد ومنازل العلماء، حتى يحولوا دون القرآن الكريم من أي راغب بذلك، ولم يقتصر ذلك على الكبار فحسب بل شمل منع الصغار أيضاً من تعلّم قصار السور[40].

وكان إذا ضُبط أحد متلبّساً بتعليم القرآن أو تعلّمه حُوّل إلى المحاكم بالجُرم المشهود، وهو معارضة قانون الحروف اللاتينية. وكان يُساق هؤلاء المخالفون من محكمة إلى أخرى ومن سجن إلى آخر، وتمضي على القضية أيام وشهور في إجراءات التحقيق ونحوه قبل إصدار الحكم عليهم. وكانت إجراءات المنع تشمل -في الدرجة الأولى- حُفّاظ القرآن، لأن الأصل ألاّ يسمع أحد القرآن، كبيراً كان أم صغيراً[41].

---

(38) حول عناوين هذه التراجم والانتقادات العلمية عليها بشيء من التفصيل، انظر:
Salih Akdemir. *Cumhuriyet Donemi Kur'an Tercümeleri*, sy. 34.

(39) Esref Edip. *Kara Kitap*, sy. 115.

(40) Kabakli. *Ibid.*, sy. 242.

(41) Edip. *Ibid.*, sy. 30-31.

ولقد وصل الأمر بالحكومة إلى محاولة منع اللغة العربية منعاً باتّاً -تعليماً وكتابةً-، لكونها لغة القرآن الكريم. بل حاولت القيام بمحو كثير من الكتابات العربية على صعوبة ذلك وعسر تنفيذه. ومن ذلك -مثلاً- محو الكتابات الموجودة على الأبنية الأثرية العتيقة، وكذلك محاولة إحراق الوثائق الإدارية وغيرها من المراكز المحفوظة بها في «الأرشيفات» وغيرها من مراكز الحفظ والمكتبات التي تحتوي على كثير من الكتب الإسلامية. . وعلى رغم من أن هذه المحاولات لم تنجح تماماً ولم يتحقق ما كانت ترمي إليه السلطات من القضاء على اللغة العربية وتراثها وعلومها، فقد كانت -على أي حال- كشفاً لنواياها ودليلاً على ما في صدور أصحابها من نقمة على الإسلام وكراهية لعلومه وتراثه المدوّن بالعربية.

وفي الحقيقة فإنه لم يكن يُتوقع صدور تلك الإجراءات التي تهدف إلى هدم الدين والقضاء عليه من ألدّ أعدائه. ولهذا فإن الكلام على أثر الثقافة الوافدة في تركيا، وما تحولت له من كونها الأسوة السيئة لبعض البلاد الإسلامية الأخرى التي انتهجت نهجها فيما بعد، ليس في جوهره حديثاً عاطفيّاً أو حماسيّاً، بقدر ما هو حديث يوضح جور الحكومة وطغيانها وما قامت به من التلاعب بمصير المسلمين، وصرف أموالهم في التنكيل بهم.

وكان من أبرز آثار هذه العداوة للغة العربية واستخدام الحروف اللاتينية، ما أدت إليه من قطع العلاقة بين الأتراك والقرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة والمؤلفات الإسلامية من جهة، وبينهم وبين الدول الإسلامية التي تستخدم هذه الحروف، ومن شأن هذا أن يؤثر تأثيراً سلبيّاً في تطلع المسلمين وحرصهم على الوحدة الإسلامية من جهة ثانية. وكذلك قطع الصلة بين الأتراك وماضيهم الإسلامي المُشرق من جهة ثالثة.

أما المساجد فقد شهدت أسوأ ما يُتصوّر من ممارسات وإجراءات في مرحلة حكم الحزب الواحد (1342-1368هـ/ 1924-1949م). فقد أُغلق بعضها، وحوّل بعضها إلى مراكز لحزب الشعب[42]، وجرى تأجير بعضها

---

(42) حول أسماء بعض الجوامع والمساجد التي أُغلقت أثناء عهد الجمهورية والتحوّلات =

للبنوك والشركات التجارية[43].

وقد كتبت جريدة «الوقت Vakit» في الثامن من شعبان عام 1346هـ/ الثلاثين من كانون أول «ديسمبر» عام 1928م تقول: «إن الحكومة سوف تغلق تسعين مسجداً لعدم وجود مصلّين، وسوف تقوم ببيعها في مزاد علني». وقد وقع ما هو أدهى من ذلك وأمرّ، وهو السماح باستعمال بعض المساجد في أعمال بالغة الخِسّة والدناءة، وقد جعلت فعلاً بتأييد من السلطات بعض المساجد أماكن للخَمْرِ والمَيْسَر[44]!!

وقام مجلس الوزراء في السابع عشر من شعبان عام1353هـ / الرابع والعشرين من كانون أول «ديسمبر» عام 1934م بإصدار قرار يقضي بمنع الصلاة في مسجد «آياصوفيا» وتحويله إلى متحف وطنيّ، والأمر بكشف ما كان على جدرانه من آثار الفن البيزنطي القديم، بعد كَشْطِ ما يحجب تلك الآثار مما صنعه العثمانيون في جدران المسجد بعد فتح «إستانبول»، كما هدم مبنى المدرسة الشرعية التي أُلحقت بالمسجد، بل إنهم رغبوا في هدم مآذن المسجد لولا الخوف من انهدام المبنى بأجمعه[45]!

أما جامع السلطان أحمد، فقد استخدم طوال مدة الحرب العالمية الثانية (1939-1945م) ثكنات للجيش ومكاناً لسوق الجيوش القادمة من أنحاء الأناضول[46] لإرسالهم إلى الحدود اليونانية. وكان من جرّاء ذلك أن فقد ذلك المبنى الرائع جماله وروعته، فأصبح ملطّخاً بالأوساخ ومشوّهاً سيئ المنظر، وكان لذلك أثره البالغ في مشاعر المسلمين وأحاسيسهم.

ج - إلغاء العمل بالشريعة الإسلامية:

كانت الشريعة الإسلامية في الدولة العثمانية الأساس الذي انبثقت منه الدولة،

= التي أجريت عليها بالتفصيل انظر: Anitlar Derneği. *Abidelerimiz*, sy. 313-315.

(43) Nazif Çelebi. *Dil'de, Sanat'ta, Ahlakta Soysuzlasma*, sy. 12-13.

(44) Kabakli. *Ibid.*, sy. 188-189.

(45) انظر: المرجع السابق، ص 191 و244.

(46) انظر: المرجع السابق، ص 192.

من حيث قيامها على أساس من هذه الشريعة والإلتزام بها وتطبيقٍ أحكامها. وكانت العلاقات والمعاملات فيها تسير حسب ما يقرره الشرع الشريف من مبادئ وقواعد وأحكام، واستمرت الدولة على هذا إلى عهد التنظيمات، حيث أخذت القوانين الفرنسية والإنكليزية موقعها في الدولة إلى جانب الشريعة سواءً بسواء(47). وقد جرى العمل على ذلك مدة من الزمن تمهيداً للمرحلة التي أعقبت ذلك، حيث أُلغيَ في ذلك الوقت العملُ بالشرع -بشكل عام- وبُدىء هذا بإلغاء وكالة الشريعة والأوقاف في السادس والعشرين من رجب عام 1342هـ/ الثالث من آذار «مارس» عام1924م. وبذلك وقع ما كان يجري التخطيط لبلوغه وهو ابتعاد تركيا عن الإسلام، وفرضها ما تقضي به وتحرص عليه العلمانية، وذلك من خلال ما زعمه العلمانيّون الأتراك من أن الشريعة قد أصبحت قديمة ولا تلائم حاجات العصر ومستجداته. وكان مما صنعه رجال التنظيمات من قبل أنهم وجهوا مَن بعدهم إلى ما اقتبسوه من القوانين الغربية(48). وقد بادر هؤلاء إلى الأخذ بهذه القوانين وطبقوها وهم يزعمون أنه لم تبق حاجة إلى الشرع وأنظمته القديمة. فإن القوانين التي تقتبسها الحكومة التركية من الدول الغربية مبنية على مبادىء أدبية واجتماعية. ولم يبالوا بكونها متشبّعة بالروح الرومانية والمبادىء النصرانية، وبذلك يمكن القول: إن ما طرده الأتراك العثمانيون بفتح «إستانبول» من باب، قد أعاده الانقلابيون من باب آخر(49)!

وكان مما حرص عليه آتاتورك قراره بنزع ما سماه قواعد الشرع القديم من أساسه وإقامة أنظمة جديدة محلّه(50).

وسرعان ما جرى الإعلان عن صدور هذه الأنظمة المشار إليها، فقد أُعلِن في الخامس من شعبان عام1344هـ/ السابع عشر من شباط «فبراير» عام 1926م مَنْعُ النكاح الشرعيّ واستبدل بذلك النكاح المَدَنيّ، الذي يجري في

---

(47) Kabakli. *Ibid.*, sy. 189.

(48) Karal. *Ibid.*, sy. 120.

(49) انظر: الأمير شكيب أرسلان: «أخرجوها من باب فدخلت من باب آخر»، **مجلة الفتح**، ع 67 (25/ 4/ 1346هـ-20/ 10/ 1927): 2/ 264.

(50) Karal, sy. 120.

المحكمة أو في دائرة البلدية، دون الإتيان بشروطه المحددة في الشرع (وسوف يأتي الحديث عن ذلك بشيء من التفصيل في الفصل الثاني من هذا الباب).

وفي الحادي عشر من جمادى الثانية عام1334هـ/ السادس والعشرين من كانون أول «ديسمبر» عام 1925م ألغي العمل بالتقويم الهجري والتوقيت الغروبي (حيث يكون أذان المغرب الساعة الثانية عشرة Alaturka saat)، وبُدِىء باستخدام التقويم الميلادي والتوقيت الزوالي، كما كان الحال عند الغربيين[51]. كما أُلغيت المادة الثانية من القانون الأساسي، وهي «دين الدولة التركية هو الإسلام»، وذلك في التاسع عشر من شوال عام1346هـ/ التاسع من نيسان «إبريل» عام1928م. وأُبيحَ كذلك في إطار ما سُمي الحرية الشخصية ومنها حرية الاعتقاد، الارتداد عن الإسلام[52]. أما إذا أراد غير المسلم الدخول في الإسلام فإن عليه تقديم طلب رسمي بذلك إلى الوالي، حيث يقوم بدراسة هذا الطلب وبحثه بحثاً دقيقاً، فإذا تبيّن له أن هذه الرغبة نزيهة من شوائب الأغراض، فإنه يدوّن حينئذٍ على الطلب بالإيجاب، ويرسله إلى الموظف الرسمي ليقوم بتلقينه الشهادتين وتوضيح المبادىء الدينية له[53].

وجَعلت الحكومةُ العطلةَ الأسبوعية يوم الأحد بدلاً من يوم الجمعة، وبذلك قررت أن يكون جميع موظفيها وقُضاتها مواظبين على أعمالهم الرسمية في دوائرهم الحكومية في الساعة نفسها التي يقوم فيها الخطباء على المنابر يخطبون فيها المصلين في المساجد خطبة الجمعة[54].

وقد لخّص وزير المعارف في الجمهورية التركية «واصف بك» (8/ 3/ 1924-22/ 11/ 1924م. و28/ 2/ 1929-9/ 4/ 1929م) موقف الدولة تجاه

---

(51) Eroğlu. *Ibid.*, sy. 326.

(52) انظر: صبري. **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين**، مرجع سابق، 1/ 369.

(53) انظر: هيئة تحرير مجلة الفتح. «الدخول في الإسلام في تركيا»، **الفتح**، ع 71، (23/ 5/ 1346هـ-17/ 11/ 1927م)، 2/ 327.

(54) انظر: الخطيب، محب الدين. «يوم الأحد عيد الكماليين»، **مجلة الفتح**، ع 58، (12/ 2/ 1346هـ-18/ 8/ 1927م)، 2/ 120-121.

الدِّين بقوله: إن التُّرْك انصرفوا حتى الآن عن مشاعرهم القومية، التي كان يجب أن تكون روح الثقافة عندهم وحياة شخصيتهم الاجتماعية، واستُعبدوا لثقافة العَرَب وحضارتهم. وكان الدين الإسلامي عقبةً في سبيل اندفاعنا نحو الحياة الجديدة[55].

ومع هذه الصراحة في إظهار العداوة للدين الإسلامي، فإن الحكومة كانت تحاول تبرير أعمالها المناوئة للإسلام بدعاوي وتعليلات ترمي إلى تطويق ردّ الفعل الشعبيّ على تلك الأعمال. من ذلك ما أعلنته حين منعت الناس من أداء فريضة الحَجّ من ادّعاء أن ذلك إنما كان بسبب الحرص على عدم دخول الأمراض المعدية إلى البلاد من جهة، وحتى لا تتدفق الأموال إلى الخارج من جهة أخرى.

إن تأثير الفكر الوافد في مجال العقيدة[56] بشكل عام والدين الإسلاميّ بشكل خاصّ كبير جدّاً، وأوسع من أن يحيط به مبحث قصير في هذه الدراسة، من حيث حاجة هذا الموضوع إلى كتابة مجلدات فيه. فالواقع يدل على أن أكثر المظاهر بتركيا يدل على قلب الموازين والمفاهيم الإسلامية. وذلك بسبب ما أحدثه الفكر الوافد من تأثيرات في كل صغيرة وكبيرة. وغدا -على سبيل المثال- سماع الآراء الشاذة عن الإسلام حتى من المنتسبين للعلم في تركيا من الأشياء المألوفة. وقد تناولها أقلام الكتّاب في الكتب والصحف والمجلات دون حرج.

2 - الآثار في مجال الفكر:

يُعَدّ رجال الفكر في الأمّة من أبرز قادتها لِما يحملون من مؤهلات فكرية

---

(55) انظر: هيئة تحرير مجلة الزهراء. «الجمهورية التركية وحضارة الإسلام»، **الزهراء**. (صفر 1343هـ)، 1/ 98.

(56) حول تأثير الثقافة الغربية وإجراءاته التعسفية على المسلمين في تركيا بعد إلغاء الخلافة في المجال العقدي انظر بشيء من التفصيل وبأقلام المناهضين للفكر الوافد منذ بداية القرن العشرين الذين شهدوا تلك الإجراءات: حلمي، مصطفى. **الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية**، مرجع سابق، *Ibid.* Edip.

خاصة، تجعلهم قادرين على النظر في قضاياها بفهمٍ عميق وشمول وإحاطة، ولذا فإنه يقع على كاهلهم بصفة خاصة البحثُ في أسباب تقهقر الأمّة واضمحلالها، والسبل التي من شأنها من أن تخرجها من مآسيها وتعالج عوامل انحطاطها وترديها. وعلى أساس من صلاح رجال الفكر وقيامهم بواجباتهم تجاه أمتهم، تستطيع الأمة التقدم إلى الأمام وإحراز النجاح في المحافظة على مقوّماتها الأصيلة، والتصدي للأفكار والحركات الدخيلة. أما إذا تواطأ قادة الفكر مع أعداء أمتهم رعاية لمصالحهم الشخصية وغرائزهم وأهوائهم، فقد حكموا على أمتهم بالضعف والهوان، وعرضوها للاضمحلال والزوال حتى تصبح تابعة لغيرها يسيّرها في فلكه كما يشاء، ولا تستطيع الحراك دون الأخذ بمشورته ولا تقوى على القيام بأي عمل لا يرضيه، فهي تستسلم لرغباته، وتبادر إلى تنفيذ أوامره وتوجيهاته. بل لا تستطيع مقاومته إذا كان فيما يريده لها ما يضرّها ويؤذيها، فهي لا تملك في تلك الحال الدفاع عن نفسها في سبيل نجاتها، بسبب ما يسيطر عليها من اقتناع بفضله عليها وتمكّنه منها.

إن هذه الصورة تطابق تماماً واقع الشعب التركي في ظل ما صدر عن مُفكريه ومُثَقَّفِيه - في تلك المرحلة- من أفكارٍ وتوجيهاتٍ ضلّلوا بها طريقه ودفعوه إلى الهاوية، وذلك بسبب ما قاموا به من اقتباس ما ينافي أصالتَه وتاريخَه واعتزازه بدينه، وما يصادم تكوينَه الفكري والاجتماعي والخُلُقي. وحاولوا تطبيق الأنظمة الغربية عليه، دون أيّ تفكير في الموازنة بين الصحيح منها والفاسد، وما ينفع ممّا يقتبس من مبادئ وأفكار أو يؤذي ويضرّ.

ومن أجل هذا فإن المجال الفكري -لترابطه الوثيق بالمجال العَقَدِيّ- يُعدُّ من أهمّ المجالات التي نَفَذ إليها الفكرُ الوافد. وقد جرى التركيز على هذا المجال الذي تغلغل ذلك الفكر الوافد من خلاله إلى داخل المجتمع التركي بعامّة والصفوة المثقفة بخاصّة، حيث تمكن من عقول كثير من هؤلاء، فأصبحوا آلة لتنفيذ مآرب الفكر الدخيل ومَطيّةً لتحقيق أهدافه السيّئة.

ولو أدرك قادةُ الفكر في تركيا خطورة مهمَّتهم ودقَّة موقفهم، وما يمكن أن

يُحدِثُوه من تأثير إيجابي في ضمير الشعب التركي وتوجّهه من خلال التزامهم بالإسلام -منذ عهد العثمانيين حتى الوقت الحاضر-، لاستطاعوا صدَّ الهجمات الفكرية الوافدة، والحفاظَ على كيان الأتراك وشخصيتهم من الذوبان. ومعروفٌ أن الدولة العثمانية قامت بدورٍ بارزٍ في التاريخ الإسلامي خلال حقبة كبيرة من الزمن، وفي مواطنَ كثيرةٍ من العالم، واستطاعت أن تبلُغ بذلك مكانةً مرموقة بين الدول. ويضاف إلى ذلك كسبُها ثقةَ المسلمين في كل مكان، وتوحيد مشاعرهم الإسلامية في كثير من مواقف صراعِها الطويل مع أعداء الإسلام.

ويمكن بحث آثار الثقافة الوافدة في المجال الفكري في تركيا فيما يأتي:

أ - عدم الاهتمام بالإسلام والمسلمين:

ابتعد كثيرٌ من المثقفين في الشعب التركيّ من الإسلام، ووصفَه بعضُهم بأنه قانونُ الصحراء وأنه لا يلائم العصر الحاضر(57). ولم يكتفِ هؤلاء باتهام الإسلام بالرجعية وتشويه مبادئه وانتقاد أحكامه(58)، بل قاموا بتحريض السلطات على الملتزمين به لتقومَ بقمعهم(59) وشلّ حركتهم، والأخذ على أيديهم بِشدّة وعنف، وزَجّهم في غياهب السجون، والتفنن في تعذيبهم بشتّى الطرق(60). وقد تناولت هذه الفئة الدينَ الإسلاميّ فيما ألّفت من كُتب فكرية وثقافية بأبشع الأوصاف، مثل: ربطهم آفةَ التأخر بالدِّين، ونشر الدعوة الإسلامية بالسيّف! ما دفع السلطة إلى القيام بحملة كبرى استهدفت تصفيةَ المُخالفين لها من علماء الدِّين، عن طريق صرفهم من وظائفهم وإلغاء مخصّصاتهم، ثم التضييق عليهم لمنعهم من القيام بواجباتهم وتعليم الناس

---

(57) Berkes.ibid, sy. 378.

(58) Uğur Cankoçak. *Demokrasi ve Seriat*. *Yeni Ülke Dergisi*, Sayi: 3, Yil :1 (4 Kasim 1990), sy. 6.

(59) يمكن العثور على أخبار يومية من هذا القبيل في الجرائد المعادية للإسلام، أمثال جمهوريت وحريت. . . وغيرهما من الجرائد اليومية.

(60) Edip. *Ibid*.

أمور دينهم. وأظهرتهم بما اتهمتهم به وروّجته عنهم مِن تُهم باطلة أنهم إنما يبحثون عن الجاه والمنصب، وأن المصالح الذاتية لديهم تطغى على المبادئ الدينية. ولا شك في أنه كان لهذا التشويه تأثيرهُ السلبيّ في الشعب، وبخاصّة حين اتَّضح للناس أن الذين كانوا يقومون بتقديم طلبات إلغاء الخلافة ثم إلغاء بعض القوانين المستمدّة من الشريعة، كانوا من زُمرة العلماء. ولم يكن في مقدور جماهير الشعب أن تُميّزَ الغَيارى على دينهم مِن أولئك الذين اصطنعتهم الدولةُ لتحقيق أغراضها. فأدّى ذلك إلى تفرّد الدولة بضرب العلماء الملتزمين الصادقين، الذين بقوا على قيد الحياة وساءَهم ما يجري، فقاموا يُعارضون تصرّفاتِ الدولة تُجاه الدين. ولكن الدولة بادرت إلى حماية هذه التصرفات المُخالفة للدين بما أصدرت لذلك مِن قوانين، تضمن لها الحمايةَ واستمرارَ التنفيذ(61).

وأحسَّ الممالئون للدولة مِن العلماء بأن الدولة تطلب منهم ما يؤكد ولاءهم، ويُنفي عنهم ما كان يَتَّهم به العلماءَ مِن الجمود والرجعية، وبسبب ما أصبحوا عليه من شعور بالنَّقص، اندفعوا إلى الاستغراق في ممالأة السلطات ليُبَرهِنوا لها أنهم نمطٌ مختلفٌ عن العلماء الآخرين، فأصدروا عدداً من الآراء والتوجيهات التي تجعلهم في نظر السلطات علماءَ عصريين متطوّرين تقدُّميين، ولم يبالوا أن يخالف ذلك تأليفاتِهم وآراءهم القديمة مخالفةً تامّة، فحسْبُهم أن يُلقُوا القبولَ من الدولة. ولم يكن في وُسع العلماء الملتزمين الرضى بذلك، فقاموا بالردّ عليهم في حدود ما يُتاح لهم في ذلك الجوّ المحموم. وأدى ذلك إلى نشوء صراع بين الفريقين من العلماء، لم يستفد منه غير المتغربين.

وبادرت الدولة إلى إغلاق مدارس المتخصّصين في علوم الشريعة، حتى يتم لها القضاء على نشأة علماء في التخصصات الإسلامية. أمّا كلية الإلهيات التي أنشئت مع نشوء الجمهورية ثم أُغلقت بعد فرض الكتابة بالحروف اللاتينية بمدّة وجيزة، بحُجَّة قلّة عددِ الطلاب فيها، فإنها لم تكن لتستطيع

---

(61) Sükrü Karatepe:. *Toplum ve Siyasi Hayat* (Türkiye Kültür ve Sanat Yilliği: 1990), sy. 20.

القيام بتنشئة علماءَ في التخصصات الإسلامية. بل كانت تُسهم في تنشئة متخصصين في علوم اللاهوت وعِلم الأديان، فهم أقرب إلى الفلاسفة منهم إلى علماء الدين المتخصّصين بالعلم الشرعيّ[62].

وبدأ بذلك عهدٌ جديدٌ في تاريخ تركيا، وتَرتَّب على إغلاق المدارس والكليّات الإسلامية ومَنعِ عقدِ حلقاتِ علوم الشريعة في المساجد، خُلوُّ الساحة من العلماء المتمكنين في مختلف علوم الدين، بَلْهَ القيام بتدريسها في الجامعات. ولم يكن في مقدور أحد كذلك القيام بالردّ على أسئلة الناس الفقهية واستفساراتهم الضرورية المتعلقة بأمور الدين. وأقرب دليل على ذلك أن الحكومة حين افتتحت كليةَ الإلهيات بجامعة أنقره (عام 1369هـ/ 1950م) لم تَرَ بُدّاً من استقدام عددٍ من أساتذة علوم الدين من «يوغسلافيا» و«الهند»[63]، وذلك لخلوّ الساحة من الأساتذة المتخصصين بذلك، حيث كان قد فُصل اثنان وتسعون أستاذاً جامعيّاً من جامعة إستانبول[64] في أوائل عهد الجمهورية، لأنهم كانوا يعارضون الانقلابات الجديدة. . .

وقد أدّى الضغط على علماء الدين والتنكيل بهم من قبل الحكومة ووصفهم بالجهل والجمود والتعصب، إلى إتاحة الفرصة لانتشار الفكر الوافد على أوسع مدًى، ولم يبقَ مِن العلماء والمفكرين مَن يقوم بتعليم الشعب أمور الدين. بل لقد وصل الأمر حدّاً انعدم فيه وجودُ من يعرّف الناسَ الصلاةَ على الميّت[65]. حيث عمَّ الجهلُ بأمور الدين، وسادت الفوضى الفكرية وانقلبت الموازين. . .

ومع تلك الأوضاع المُتردّية قام بعض الأساتذة في كليات الإلهيات باتهام العلماء وجماهير الشعب بالجهل والتعصّب للمبادئ القديمة[66]. ذلك أنهم

(62) Basgil. *Ibid.*, sy. 194-195.

(63) Göngür. *Ibid.*, sy. 209-210.

(64) Yetkin. *Ibid.*, sy. 76-77.

(65) Ceylan. *Ibid.*, 1/20.

(66) Çagatay. *Ibid.*, sy. 38.

وقفوا في وجه الحزب الجمهوري الذي أنشأه أتاتورك، ولم يجدوا مَناصاً من تأييد الحزب الديمقراطي، رغبة في الخلاص من استبداد الحزب الواحد الذي كان الحزب الجمهوري يُخطّط لانفراده هو بالسلطة.

ومن أمثلة ما صدر مِن تلك الاتهامات مِن بعض أساتذة كليات الإلهيات، أن أحدَ هؤلاء -وهو نَشْأت جاغاطاي- شنَّ حملةَ اتهاماتٍ للعلماء المعارضين، وصفهم فيها بالجهل والتعصب للقديم البالي، كما وصفهم بضعفٍ في قدراتهم العقلية، جعلهم عاجزين عن فهم الانقلابات الجديدة. وكان مما قال: إن هذه الفئة تترصد كل فرصة سانحة لنشر سمومها بين الناس، وذلك بتشجيعهم على التحرك لمقاومة الانقلابات الجديدة. فهم بذلك أصحاب أرواح شريرة، لا يجرون إلا وراء المصالح والمنافع، ولا يجاوز فهمُهم نصوصَ الدِّين فَهْمَ الدَّهْماءِ الجهلاء[67].

لقد أدى اتهام من يوصفون بالمفكرين ومنهم بعض أساتذة الجامعات علماء الدين بهذه الأوصاف المشينة إلى تشويه سمعة هؤلاء العلماء، ثم تنفير الناس مما يدعون إليه، في مقابل الترويج للدعوات الهدّامة، التي تتبناها الدولة وتشجع على الأخذ بها وإقامة المجتمع التركي الجديد على أساس منها!.

ب - الضغط على المسلمين للتشبه بالكفّار:

مِن المعروف أن الوضع الجديد الذي حرصَ الانقلابيّون على إقامته في تركيا بعد إلغاء الخلافة ومعاداة تطبيق الشريعة الإسلامية، لم يكن سوى نقل كامل للتجربة التي جرت في الغرب دون أي تمييز واعٍ لما في مبادئ هذه التجربة ونظمها، وما بُنيت عليه من أسس، ورُسم لها من أهداف. . . مما يصحّ أن يؤخذ وما يجب أن يترك في ضوء مصلحة الأمّة ومقوّمات شخصيتها. ولكن ما جرى كان يدفع إليه التقليد الأعمى، وتحويل الشعب التركي المسلم إلى صورة ممسوخة للغربيين في كل شيء.

---

(67) انظر: المرجع السابق، ص 30-31.

ويمكن أن يوضح هذا الواقع السيئ بنماذج كثيرة، ومنها هذا النموذج العجيب: وهو أنه قامت هيئة مكوَّنة من أساتذة كلية الإلهيات بجامعة (إستانبول) عام 1346هـ/ 1928م بتقديم ما أُطلق عليه لائحة الإصلاحات الجديدة إلى الدولة. وفي مقدّمتها كثيرٌ ممّا يختصُّ بالعبادة.

فكان ممّا تضمَّنته هذه اللائحة أنه: ينبغي أن تكون معابدُنا نظيفة ومنتظمة، وملائمة لزيارتها والجلوس فيها، مثل أن توضع فيها الكراسي وما يتبعُها من مَنصّات وسواها، وكل ما يحتاجُ إليه الزائرون.

وينبغي أن تؤدّى العبادةُ باللغة التركية، بحيث تُتلى الفاتحة وسُورُ القرآن والخُطب والأدعية بهذه اللغة وحدها.

أما صيغة العبادة: فينبغي أن يتوافرَ لها الجَوّ الروحاني الملائم، وذلك يقتضي إعداد الأئمة والمؤذنين من ذوي الأصوات الحسنة ومِمّن لديهم استعداد للتغنّي. وأن يتمّ ذلك بمصاحبة الآلات الموسيقية، لأن هنالك حاجة ماسّة إلى الموسيقى العصرية لتلحين ما في الصلوات من قراءة ودعاء.

أما خطب الجمعة والعيدين فينبغي أن تكون مكتوبة بإشراف إدارة الشؤون الدينية، وحتى يتيسر القيام بذلك ينبغي أن يراعي الخطيب في إعداد خطبته ما يتعلق بأمور العبادة والأخلاق ونحو ذلك من القيم الدينية والفضائل، وعليه أن يتجنّب بشكل قاطع ما يتصل بالأمور السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية ونحوها[68].

هذا نموذج ممّا دعت إليه هذه الفئة التي تعتبر من أكثر فئات الشعب وعياً وثقافة، فهي مكوّنة من المفكرين وأساتذة الجامعات في تركيا. فإذا قامت هذه الفئة بمثل هذه الأفكار الشاذة الهدّامة، التي اعتبرتها من الإصلاحات؛ فماذا يُنتظر من أفراد الشعب، وليس لكثيرٍ منهم إلمام بالدين وعلمٌ به وفهمٌ صحيحٌ له؟. ويجري هذا في ظل زعم باطل كانت تروِّجُ له السلطات، وهو أن الدين يعتبر أمراً شخصياً لا علاقةً للدولة به، وأنه لا شأنَ لها في السيطرة على

---

(68) Albayrak. *Ibid.*, sy. 332.

ضمائر الناس وعقولهم، ولا فيما يعدّ من الشعائر الدينية[69].

ولقد قامت هذه الفئة من أساتذة الجامعات بأعمال أكثر مما كانت الدولة تتوقع منها.

فقد قام فيها مَن ينكر أن النبي ﷺ قد لبس شيئاً على رأسه، وأنه لم يطلق لحيته!! وقالوا: «لا نجد لذلك دليلاً في القرآن أو السنّة»، أمّا حجاب المرأة فإن السبب في ورود الأمر هو الفصل بين النساء الحرائر والجواري، لأن الجارية -وهي من الرقيق- تُعتبر من المتاع «وإذا انتفى السبب وهو الحاجة إلى الفصل، فإن الحجاب لا يكون واجباً حينئذ». وإن كان ورود هذا الأمر لإخفائهم عن أنظار الرجال، فكان يجب نزول أمرٍ آخر، يأمر النساء صراحة بتغطية وجوههن بخمار!![70]. ولذلك فإن الحكومة إذا أمرت بأن تكون المرأة التركية عصرية في لباسها فليس ثمّة مانعٌ شرعيٌّ من ذلك. وشأن المرأة في هذا شأن الرجل، فهل ثمّة مانعٌ أن تأمر الحكومة الرجال بأن يكونوا عصريين؟!.

ومن نماذج التقليد الأعمى والغلوّ في ذلك تشبّهاً بالغربيين ما قامت به الدولة من فرض عقوبات صارمة على من ترك لبس القبّعة، مع أن هذا متروك عند الغربيين في نطاق ما سُمي الحرية الشخصية. ولكن السلطات في تركيا وظفت رجالاً من الشرطة والجيش، ونشرتهم في الطرق العامة في مختلف المدن للقبض على من يخالف هذا القرار، أو من يلبس طاقية أو عِمامة[71]. وسجلت وقائع كثيرة تدل على ذلك، ونُشر بعضها، ومنها الأمر باعتقال أكثر من خمسة عشر رجلاً من «الرجعيين»! وإدانتهم بمخالفة أمر لبس القبعة، وإحالتهم إلى المحاكم المختصّة بذلك. أما الذين عارضوا لبس القبّعة من زعماء المعارضين، فقد صدر الحكم عليهم بالإعدام[72].

---

(69) انظر: هيئة تحرير مجلة المقتطف. «الأحوال في تركيا الحاضرة»، **المقتطف**، (إبريل 1926م): 68/ 413.

(70) انظر هذه الأفكار الشاذة في: Çagatay. *Ibid.*, sy. 80-81.

(71) Gentizon. *Ibid.*, sy. 104-105.

(72) انظر: سبندر. «بين القسطنطينية وأنقرة»، **مجلة الفتح**، ع24، (20 جمادى الأولى 1345هـ/ 25 نوفمبر 1926م): 2/ 303.

وقد كتب أحد الصحفيين مشاهداته في إستانبول عام 1346هـ/ 1927م بعد إصدار قرار لبس القبّعة بمدّة يقول: «لقد اختفت العمامة في تركيا تماماً، وقلّما تراها بالقرب من المساجد على رأس الإمام أو الخطيب. وقد تقضي أيّاماً في التجوال في إستانبول فلا ترى لها أثراً. وإذا صادفت معمّماً رأيته يمشي وَجِلاً خافض الرأس، ينسلّ كالشبح، كأنما يروعه أن يرى نفسه بين هذا البحر المتلاطم من القبّعات»(73).

ج - المثقفون وحركة النشر:

من أعجب ما قامت به الطبقة المثقفة في تركيا إنها استوردت ما حسبته العلاج الناجع لِما كانت ترى أنه من الأمراض الخطيرة للبلاد والعباد. وكان مما استقر في روع هذه الطبقة أن فيما استوردته من الغرب من مبادئ ونظم وأوضاعٍ اجتماعية وقيم فكرية.. يعدّ وحده البلسم الشافي من كل الأدواء كما تراها. ولمّا ظهر لهؤلاء أن الدواء الذي استوردوه لم يأتِ بالفائدة التي يرومون الحصول عليها، سارعوا إلى اتهام الشعب بأنه لا يرغب في العلاج، ويأبى أن يشفى من أمراضه، لأنه ما زال متمسكاً بماضيه، متعلقاً به بثقة واعتزاز، لا يَودُّ أن ينفكَّ عنه، ويتخلى عما فيه من مقوّمات صنعت له تاريخاً حافلاً بالأمجاد العظيمة. كما تبين للشعب من جهة أخرى أن الشرقي مهما انفصل عن دينه وكيانه فسوف يبقى شرقيّاً في نظر الغرب، وأن أيَّ محاولة تدّعي أن في مقدورها أن تحوّل هذه الصبغة الشرقية المسلمة المميّزة للشعب التركي، إلى صبغة غربية متصادمة مع المقوّمات الأصيلة للشعب، من حيث عقيدته وانتماؤه إلى الإسلام وحضارته وتاريخه لا تعدو أن تكون وهماً من الأوهام.

ومع رسوخ هذه الحقيقة التي برهنَ عليها استعصاء الشعب المسلم على الذوبان في عقائد ونُظُم مخالفة لِما يؤمن به، فقد ظل من يوصفون بأنهم مثقفون في تلك المرحلة يشتغلون بقضايا تافهة ومسائل باطلة، وظلوا يحاولون

---

(73) عنان، عبد الله. «الحرية في بلاد الكماليّين»، **مجلة الفتح**، ع69، (9 جمادى الأولى 1346هـ/ 3 نوفمبر 1927م): 2/ 303.

تطبيق الحلول المستوردة من الغرب على شعبهم[74]. أخذ لفيفٌ من هؤلاء يتحركون في موجة الانتشار السريع للأفكار الغربية، منضوين الى جناح السلطة التي تشجعهم لبلوغ ما يريدون من المكانة والشهرة والمنافع المادية. وكان الجانب الأدبي وسيلةَ كثيرٍ من هؤلاء لينفذوا من خلاله إلى عقول النشء الجديد، وأحرزوا في ذلك بعض النجاح[75]. فالأدب التركيّ الذي كان ممتزجاً بالأدب العربيّ والفارسيّ، أصبح لديه -بصنيع هؤلاء وتوجههم- مجال آخر للتأثر وقناة جديدة للاتصال، فتوجّه أدباء تلك المرحلة إلى الاتصال بالأدب الفرنسي وتأثروا بهذا الأدب تأثراً كبيراً[76]. ومما يسّر لهؤلاء الأدباء الأتراك اقتباس أساليب الأدب الفرنسي بخاصة ومذاهب الأدب الغربي بعامة، أن عدداً من رجال الأدب الأتراك كانوا يتقنون الفرنسية، حيث أتيح لهم ذلك بعد عهد التنظيمات[77]. وبذلك أصبح الأدب التركي أداةً طيّعةً للأدب الغربي. وقام الأدباء بنقل ما في الحركات الفكرية والاجتماعية الغربية من صيغتها الغربية إلى اللغة التركية، وأصبح كل أديب من هذه الفئة في تلك المرحلة ناطقاً رسميّاً لأفكار الغربيين وداعياً لمبادئهم وأنظمتهم، دون أن يحاول أحد من هؤلاء إضافة شيء إليه أو الإشارة إلى وجوه النقص فيه[78].

وقد نتج عن هذا التقليد الغربي الأعمى تغييرٌ ثقافيٌّ ونُموٌّ نزعةٍ طبقيةٍ اجتماعية غربية. حيث انفصلت الطبقةُ المثقفة عن الشعب وباتت الطبقتان على طرفيْ نقيض، وأصبح التقاء الجانبين أمراً صعباً للغاية. يضاف إلى ذلك أن الطبقة المثقفة نفسَها لم تكن على وفاقٍ فيما بينها، حيث ظهرت آثار الثقافة الألمانية في مجال الجيش والصناعة، والثقافة الإنكليزية في مجال الإدارة

---

(74) D. Mehmet Doğan. 15. *Hicri Asirda Yazarin Sorumluluğu* (15. Hicri Asirda Islamiyet: Türkiye Yazarlar Birliği), sy. 43.

(75) Bulaç/Islam Aleminin Düsünce Sorunlari, sy. 97.

(76) انظر: أ. رامزور: **تركيا الفتاة**، مرجع سابق، ص 39-40.

(77) انظر: منسي، أحمد أبو الخضر. «مختارات لشعراء الترك وكُتّابهم المعاصرين»، **مجلة المقتطف**، (نوفمبر 1937م)، 91/ 497-498.

(78) Yesevizade. *Ibid.*, sy. 122-123, 126.

والحكم، والثقافة الفرنسية في مجال السياسة والفن والفلسفة، وبخاصة في المجال الاجتماعي[79].

وإن مما لا شك فيه أن قيام الطبقة المثقفة بالاستهزاء بمشاعر فئات الشعب والابتعاد عن أحاسيسهم على الصورة التي حصلت في تركيا، لم يحصل نظيره في أيّ مكان آخر من العالم[80]. وبذلك استطاعت عمليةُ التخريب والهدم الغربية أن تبلغ هدفها في التسلط على أفكار المثقفين ببراعة، وأصبحت الأجيال ضحيّة أفكار هؤلاء المثقفين الذين أخذوا على عاتقهم تصفية الماضي بكل محتوياته[81].

واستطاعت الجهود الاستشراقية كذلك أن تُحدث تأثيراً ملموساً في الطبقة المثقفة، وبخاصة حين تولت إصدار كتب تنشر التاريخ التركي القديم -كما سبق ذكر ذلك في مبحث القومية التركية- بهدف ربطِ الأتراك بهذا التاريخ وفصلهم عن الإسلام وتاريخه. وكان لترجمة كتب المستشرقين عن الإسلام -عقيدةً وشريعةً وتاريخاً- إلى اللغة التركية، وترويجِها في الأوساط العملية بشكل خاص، أثرٌ في النشء بصفة خاصّة. حيث تولّت هذه الكتب سردَ افتراءاتٍ على الإسلام ونبيّه الكريم ﷺ. منها على سبيل المثال: أن الإسلام خاصٌ بالعرب ولا يخاطب الأتراكَ، وأنه عدوٌّ لهم، وأن النبي ﷺ منشئ القومية العربية[82]...

وقد رَكّزَ المستشرقون في هذه الكتب التي تولَّوْا نشرها على سرد الاختلافات المذهبية، وما زعموه من التناقض بين الدين والعلم، وبين الدين والدولة؛ وبين العقل والنقل، كما حاولوا التشويشَ الفكريَّ على النشء مِن خلال دراسة الأحاديث المتعارضة -في الظاهر- وقضية التقليد وإغلاق باب الاجتهاد، وظلّوا يردّدون مفترياتهم الباطلة في كل مناسبة. ومنها محاولتُهم

---

(79) Safa Mürsel. *Siyasi Düsünce Tarihi Isiğinda Bediuzzaman Said Nursi*, sy. 66-67.

(80) Turan. *Ibid.*, sy. 21.

(81) Meric/Bu Ulke, sy. 49 - 50, 78, 88, 107, 139.

(82) Ismail Cerrahoğlu: *Ilhad Kelimesinin Anlami ve Memleketimizdeki Ilhad Hareketleri*. Islami Arastirmalar Dergisi. Sayi: 5 (Ekim 1987), sy. 5-8.

إظهارَ الدين الإسلامي بوصفه مزيجاً من التعاليم اليهودية والنصرانية، وأن ما عند المسلمين من علوم ونُظم إنَّما هو مُقتَبَسٌ من الثقافة اليونانية والبيزنطية والهندية والساسانية، وأن الدين الإسلامي مانعٌ مِن التقدّم والارتقاء.

كان كثيرٌ مِن قُرّاء تلك الكتب الاستشراقية بما فيها مِن دسائسَ وأباطيلَ فريسةً سهلةً للوقوع في حبائل هؤلاء الأعداء، لَمّا أشاع أصحابُها ومَن يواليهم مِن أنها كُتُب موضوعية، ولا يقوى على كشف ما فيها إلا العلماء ومَن كان على حظٍّ وافٍ من ثقافة الإسلام وعلومه.

ثم إن قيام المثقفين بالتشجيع على تصرّفات الدولة في كل صغيرة وكبيرة، قد أدّى إلى طمس الفكر الإسلامي في مرحلة حكم الحزب الواحد، وإلى التنكيل بمَن يحاولُ القيامَ بإحيائه، أو على الأقل مَن يُظهر نوعاً من المُرُونة تُجاهَه. فقد قام مديرُ المطبوعات بـ «أنقره» في الثالث عشر من جمادى الأولى عام 1362هـ/ السابع من مايو عام 1943م بالرّد على «أشرف أديب»[83] حول كتابه «حياة النبيّ» ﷺ قائلاً -بأسلوب تهديدي-: «إن الدولة لا تَتَحَمَّلُ نَشرَ هذا النوع من الكتب التي تؤدّي إلى الانفتاح الفكري عليه»[84]، كما أَرسَلَ تعميماً آخر في عام 1364هـ/ 1945م إلى جميع الجرائد والمجلات، يُذكّرها بأن بعض الجرائد والمجلات تُومِئُ من طرف خفيّ إلى الدِّين: «فليعلم الجميع أن ذلك يعتبر خروجاً على القوانين»[85].

---

(83) أشرف أديب (1882-1971) كاتب صحفي. تعلم مبادئ العلوم واللغة العربية في بلاده «سَرَز»، ثم درس كلية الحقوق بـ «إستانبول»، ثم حصل على الدكتوراه.. أصدر مجلة **سراط مستقيم** الإسلامية مع محمد عاكف وأبو العُلا ماردين عام 1908م، التي أصبحت فيما بعد **سبيل الرشاد**، قام مع محمد عاكف بنشر الوعي بين المواطنين ضد العُدوان الاستعماريّ في أنحاء الأناضول أثناء حرب الاستقلال الوطني. شارك في إصدار بعض المجلات والجرائد الإسلامية. له مؤلفات في الردّ على مزاعم المستشرقين والمتغرّبين عن الإسلام. انظر: Isik. *Ibid.*, sy. 174.

(84) Basgil. *Ibid.*, sy. 16.

(85) Ceylan. *Ibid.*, 1/20.

ثانياً: الآثار في مجال التربية والتعليم

مجال التربية والتعليم

إن تأثر المجال التربوي والتعليمي بمختلف مراحله بالفكر والثقافة الوافدَيْن، كان من أسوإ ما أصاب الشعبَ التركي في حياته المعاصرة، لِما نَجَمَ عنه من إنشاء الجيل الجديد على أفكارٍ ومعتقداتٍ مخالفةٍ لِما ينبغي له أن يكون عليه بناءُ هذا الجيل عقيدةً وفكراً، وإعداده لخدمة أمَّته والنهوض بها. ولا شك في أن ما جرى فعلاً مِن إنشاء الجيل على أسُسٍ فاسدة، ووضعه على طريق الانحراف إنما يرجع إلى نوع التعليم وطرائقه وأساليبه الجديدة، وما وُضع له من أهدافٍ، وأقيم عليه مِن مبادئَ وقيمٍ جاءت المناهج والمقرراتُ الدراسية التي أسهم في وضعها المندفعون في تأييد الاتجاه العلماني الذي أعلنه الانقلابيون، وجُلّهم من غلاة أنصار الفكر الغربي وتلامذة المستشرقين. وكان أن تمكن الفكر الوافد من السيطرة على مؤسسات التربية والتعليم، وتمّ لأصحابه تَولّي مهمّة إعداد الأجيال الجديدة، وقيادتها نحو المستقبل الذي يودّون أن يتحقق فيه انسلاخُ الأتراك عن دينهم وتاريخهم، وترسيخ تبعيتهم للغرب وحضارته.

وكان أوّل ما جرى التركيز عليه والاهتمام به في المناهج التعليمية إبعادَ النشء عن الدين. ولذا فقد انصرفت الجهود التي بُذلت في هذا السبيل من تعديل المناهج الدراسية القائمة، ووضعِ مناهجَ جديدةٍ في كثير من مواد التعليم إلى الإندفاع بغير ضوابط أو حدودٍ في اقتباس المناهج الغربية. وبذلك مهّد السبيل للعمل على وضع ما ترتكز عليه تلك المناهج من مبادئَ وأهدافٍ موضعَ التنفيذ بكل إصرار وصرامة، ودون السماح بأيّ نقدٍ لها أو مسٍّ بمضمونها، حيث جرى التصدّي بشدّة لكافة المحاولات المناهضة للحكم الجديد في تركيا، واستُخدمت في ذلك شتى وسائل القمع، ومنها القيام بإبادات جماعية أوقعت الرُّعب في صفوف الشعب التركي. أمّا على صعيد التوجيه فقد جرى استخدامُ المدرِّسين المتجرّدين من المبادئ الدينية والأخلاقية، لممارسة الأفكار الجديدة في أذهان الطلاب، وتربيتهم عليها

تربيةً تَهدِف إلى استئصال كلّ ما يربطُ الجيلَ الناشئَ بأيٍّ مِن المبادئ والقيم والأفكار المُتصلة بالاتجاه الأصيل.

مِن أجل هذا فقد كان من المنتظر أن يتخرّج الطلاب على هذا النمط، مِن البُعد عن الدين والأخلاق الفاضلة والسيرة الحسنة. لكنّ رحمة الله بهذا الشعب المؤمن قَيّضت له مَن نهضَ بواجب التحذير من مخاطر الاتجاه الجديد، وبثّ روح الوعي الإسلامي بدافع الغيرة الدينية، والحرص على ترسيخ انتماء الشعب التركي للإسلام. فقام من هؤلاء الأخيار مَن يدعو إلى الطريق السويّ في ظروف بالغة الشدّة والصعوبة، حافلةً بما لا حصرَ له من المشكلات المتراكمة، وكان العمل الهادئ المركّز هو الوسيلة الموائمة لهذه المرحلة. ومن أمثلة ذلك ما جرى من إعداد دراسات في آثار الثقافة الوافدة في المجال التربوي والتعليمي(86).

وكانت هذه الثقافة قد تغلغلت في كل صغيرة وكبيرة من هذا المجال. ونورد البحث هنا أهمَّ هذه الآثار فيما يأتي:

1 - تقرير المناهج الغربية في مراحل التعليم المختلفة:

إن نظرة موضوعية في المناهج التعليمية للمقررات الدراسية بعد إعلان العلمانية في تركيا، كفيلٌ بفهم الوضع الثقافي والتعليمي فيها. حيث يظهر بوضوح تبديلُ المناهج الدراسية تبديلاً جذريّاً عمّا كانت عليه في السابق. وقد جرى تقريرُها رغماً عن الشعب دون أيّ التفاتٍ لِما فيها من مصادمة واختلاف لمبادئه واتجاهاته.

وكان أول ما شَرَعت الحكومة به القيام بالتضييق على التعليم الديني، ثمّ قرّرت إلغاءَه نهائيّاً، وذلك في عام 1350هـ/ 1931م واستمرّ التعليم على هذا

---

(86) حول ابتعاد النظام التعليميّ التركيّ عن التراث والثقافة الإسلاميّيْن، ثم وقوف هذا النظام مكتوف الأيدي أمام المشكلات الدراسية والتعليمية والتربوية، وأمام إيجاد حلول ناجعة للمتخرّجين من الجامعات، العاطلين عن العمل، واهتمامه بالكليات والجامعات التقنية دون غيرها من الفروع العلمية بعامة والاجتماعية بخاصة.. انظر بشيء من التفصيل:
Cahid Baltaci Maarif Sistemimiz, sy. 36.

الوضع، خالياً مِن كلّ ما يمتّ إلى الدين بِصِلة، ووُضعت بدلاً منه أنماطٌ أخرى من التعليم معارِضة له تماماً، اقتُبِست بحذافيرها من مناهج التعليم الغربية، دون إجراء أيّ تعديل مِن شأنه أن يؤدّي إلى مواءمته لمستوى الشعب. وقد ظل هذا الوضع التعليمي على تلك الحال حتى عام 1367هـ/ 1948م[87].

وكان ممّا جرى في ذلك تأسيس جامعةٍ جديدة ليتمّ بذلك تنفيذُ ما تحرص عليه الدولة مِن تحويل جميع المراحل التعليمية بأقسامها المختلفة، وما فيها من تخصصاتٍ نظريةٍ وعمليةٍ إلى النمط الغربي، حيث يتم بذلك قطعُ صلةِ الشعب التركي بعلوم الإسلام ومناهجه التعليمية. وكان ممّا اتخذته الدولة مِن إجراءاتٍ في مجال التعليم العالي فصلُ معهد الدراسات الإسلامية عن الجامعة بوضعها الجديد، وكان من الأسباب الموجبة لذلك -كما زعموا- أن التخصص في العلوم الدينية لا يطابقُ الوضعَ المعاصر المتّجه إلى اقتباس علوم الغرب، بدعوى أن العلوم الوضعيةَ هي التي كانت سبب ما بلغه من التقدّم، فيجب أن تكون هي أساسَ التعليم في تركيا[88].

وانطلاقاً من هذا المبدإ فقد قامت الدولة بإعداد المناهج الدراسية على أساسٍ من ذلك، وفي مقدمة ما كان له الاعتبار الأوّل من هذه الأسس التي استند إليها في الابتعاد من الدين وبخاصة في مناهج التعليم رأي «دوركهايم» في الدين. فهو «يعتبر نشأة الأديان السماوية نتيجةً لتكامل المجتمعات البشرية، وأن الغائب عن الحِسّ والإدراك غير موجود، بل هو تصوّر نتج عن العَقد الاجتماعي»، واعتُبر هذا الرأي ونظائره من الآراء -لدى واضعي سياسة التعليم ومناهجه في تركيا- كأنها حقائق مسلَّمة[89].

ومما جرى التركيز عليه في هذه المناهج الإصرار على استعمال كلمة

---

(87) Jaschke. *Ibid.*, sy. 82-83.

(88) هيئة تحرير مجلة المقتطف. «جامعة إسطنبول الجديدة»، **المقتطف**، (يناير 1934م): 84/ 123.

(89) Özdenoren. *Ibid.*, sy. 70.

«الطبيعة» وغيرها من المصطلحات التي تدلّ على إنكار وجود الخالق. ولم تكن القضية قضيةَ استعمالِ مصطلحٍ ما فحسب، بل ما يَحمل ذلك المصطلح من نظرةِ واضعيه المادية، وما ترتكز عليه من إنكار الخالق سبحانه. ويدلّ على ذلك ما يُذكر في كثيرٍ من المقررات الدراسية من أن «الحياة تكوّنت من نفسها، حيث وُجدت الأسباب لتكوُّنها» دون أيّ تدخّل خارجي، وأن «أصل الإنسان قرد»[90] وأن «الدين ما هو إلا مِن مظاهر المجتمعات البِدائية»[91].

ولهذا السبب فقد اعتُبرت مادّة الدِّين مادةً تافهة وشُوّهت سمعةُ الدين وصُوِّرَ بمظهر المعارض للعلوم، وأن مضمونه خُرافات وقصص خيالية[92]، فهو لا يمتُّ إلى العلم بشيء، ولذا فلا شأن له في الحياة، لأن «المرشد الحقيقي في الحياة هو العلم»[93] المحسوس. أمّا ما سوى ذلك فهو من علوم ما بعد الطبيعة الذي يرفضه العقلُ. وكان من شأن هذا أن يَدفع اهتمام الجيل بالرياضيات والمواد التقنية وثقافة العلوم البحتة فحسب[94]؛ وذلك على حساب التخلّي عن دراسة الأخلاق والثقافة الإسلامية.

ومما كان يَجري في ذلك الوقت محُاولةُ تلقينِ الطلاب في كافة المراحل الدراسية المبادئَ الإلحادية، وتربيتهم على الإيمان بالمحسوسات وعدم التصديق بما لا يُدركه العقلُ أو يُقرِّره العلم، وفي ذلك كان «آتاتورك» يقول: نحن نأخذ قُوَّتَنا من العلم وفنون الحضارة، ونَسير حسب ذلك، ولا نعرُف شيئاً غيرَه[95].

والحقيقة أن الهدف لم يكن حِرصاً على العلوم والتقدّم في مجالاتها

---

(90) Dilipak. *Ibid.*, sy. 197. نقلاً عن: Dinde Reform.

(91) انظر: المرجع السابق، ص 199.

(92) انظر: المرجع السابق، ص 195.

(93) هذا مَثَلٌ مشهور عن آتاتورك، وعادة يكون مكتوباً على جدران المدارس في أجمل مكان منه.

(94) Nurettin Topçu. *Türkiyenin Maarif Davasi*, sy. 26.

(95) Karal. *Ibid.*, sy. 129.

فحسب. فهذا ممّا لا يعارضه الإسلام أو يَحُدّ منه بل يدعو إليه ويُشجِّع عليه، بل كان الهدف الأساسي هو إبعادَ الجيل نهائيّاً عن الإسلام، ومما يدل على ذلك ويؤكده ما جرى من تقرير المواد المنافية للدين، كما قُرّرت موادٌّ لا يحتاج إليها الطالب بعد التخرج، ولا تصادفه قضية تُحوِّجُه إلى الرجوع إلى مثل هذه المواد، كما جرى ذلك في كلية الحقوق عام 1344هـ/ 1926م[96] بعد إنشائها مباشرة ولا تزال...

وممّا يُلحظ في هذا الصدد أن مناهج موادِّ العلوم المقررة على طلاب المراحل الثانوية والجامعية، قد أُعدّت من خلال النظَريات الفكرية الغربية التي تناهض الدينَ، وتتناوله باعتباره مَظهراً من مظاهر الحياة البِدائية.

أمّا مادّة التاريخ التي قُرّرت على طلاب المدارس الثانوية بأمر من «آتاتورك» عام 1350هـ/ 1931م فقد جاء فيها ذكرُ النبي -صلى الله عليه وسلم- بألفاظ غير لائقة به بوصفه إنساناً، بَلْهَ كونِه نبيّاً ورسولاً. فيُذكر -مثلاً- أنه صلى الله عليه وسلم كان يتصرّف في الأمور حسب هواه، وأن من الأسباب التي تقفُ وراءَ إسلام أهل «المدينة المنوّرة» العداوةُ بينهم وبين أهل «مكة المكرمة»، وأن «قصّة نبوّة محمد ﷺ قد اختلطت بالخُرافات»، وأن «الفقه الإسلامي وأحكام الدين المقرّرة منذ أربعة عشر قرناً، لا تلائمُ العصرَ الحاضر»، وأن «الإسلام لم يصِلْ إلى مستوى الأديان العالمية إلا بعد دخول الأتراك فيه»، وأن «العرب قد تحكَّموا في الشعوب التي سيطروا عليها، واستخدموا الإسلام نفوذاً سياسيّاً»[97]...! إلى آخر ما هناك من أفكار هدّامة، إضافة إلى عرض ذلك بأسلوب يُقصدُ منه محاولة الحطّ من قيمة الدين الإسلامي ونبيِّه الكريم ﷺ.

وممّا جَرى الاهتمامُ به والتأكيدُ عليه في المناهج المقرَّرة ديانة الأتراك

---

(96) فقد جرى تقرير مواد الحقوق المدنية، حقوق روما، القانون الأساسي، حقوق الدول، الحقوق العامة، حقوق الجزاء، تاريخ الحقوق التجارية والسياسية، تاريخ المذاهب الاقتصادية... إلخ، وكان كل ذلك يخالف القرآن الكريم مخالفة تامة. وكان تقرير مادة الفقه الإسلامي بغية السرد التاريخي له فحسب، انظر: Gentizon. *Ibid.*, sy. 195.

(97) Dilipak. *Ibid.*, sy. 126. نقلاً عن: Tarih. Cilit: 2. ist. 1931.

القديمة. فقد جاء في أَحَد الكتب التي أصدرتها وزارة التعليم التركية: «أن أصل ديانتهم هي (الطوطمية)، وأنهم دخلوا الشامانية. أمّا الإسلام فإنه دين غريب عنهم. . وأن وُلاّة أمور المسلمين قاموا بنَهب أموال القبائل التركية وقتلوهم»[98]!

ويقابل التهوينَ من شأن الإسلام وتشويهه وتوجيه الاتهامات إليه في هذه المناهج تمجيدُ الغربيين وإظهارهم بمظهر التقدّم والتحضّر. وكذلك تمجيدُ رجالهم على اختلاف ما لهم مِن شهرة في العلوم والآداب، وبخاصة منهم أصحابُ النظريات والمبادئ المُناقضة للدِّين. ويُذكر هؤلاء بكل أنواع التبجيل والتقدير، تشجيعاً للجيل على الاقتداء بهم. وقد تُذكر سيرة هؤلاء بكل تفاصيلها، ويكلَّف الطلاب في كثير من الأحيان بحفظها[99].

وواضح أن الجيل الذي ينشأ على مثل هذه المبادئ والأفكار في المناهج المقرَّرة لا يُتوقَّعُ منه تخطِّي الطريق المرسوم له، ولا يُنتظر منه أن يقوم بأيِّ نقدٍ لها، بَله مناهضتها والتصدِّي لها. لذا فقد نشأ في تلك الفترة جيلٌ بعيد من الدين وقيمه، مُعارِضٌ لعادات مجتَمعه وتقاليده، مُتهوِّرٌ في تفكيره وأسلوب حياته، بعيدٌ من الموضوعية في أحكامه وتصرّفاته، ضيِّقُ الأفقِ في نظرته إلى الكون والحياة.

2 - تشويه التاريخ الإسلامي والعثماني:

إن المُحاولات التي جرى في عهد الجمهورية لتشويه التاريخ الإسلامي بعامّة والعثماني بخاصة لم يقع مثلُها في أيّ دولة من دول العالَم، ولم يَجرِ تشويهٌ من تاريخ شعب ما كما جَرَى تشويهُ تاريخ الشعب التركي. وكان من آثار ذلك أن الجيل الذي تربّى على الثقافة والتعليم الغربي في عهد الجمهورية أصبحَ من ألدِّ أعداء الدين والتاريخ الإسلامي والعثماني[100]. كما سبق ذكرُ ذلك.

---

(98) Maarif Vekaleti. *Türk Tarihinin Ana Hatlari*, sy. 44, 52, 59, 63.

(99) Ersoz. *Ibid.*, sy. 175-176.

(100) انظر: المرجع السابق، ص 95.

ومن شواهد ذلك ما شاع في أوساط المتعلّمين على المناهج الجديدة بعامّة من الحِرص على إنكار الماضي ورفضه، واعتبار ذلك من مقتضيات التحضّر والمعاصرة[101]. وبات الحديثُ عن العثمانيين وتشويهُ تاريخِهم بخاصّة والتاريخ الإسلامي بعامة من الأمور التي يتباهى بها كثير من المثقفين. وقد صُوِّر السلاطينُ العثمانيّون بصورة أقرب إلى الخيال، ونُسجت حولهم قصصٌ عن حياة مليئة بالمُجون[102]. وكُتب عنهم ما ينافي الأخلاقَ والتربيةَ، وأصبحت كلمةُ «عثمانيّ» مرادفةً لكل أنواع السيّئات[103]، واقترِنَت أسماءُ السلاطين بضروب من الخيانة والجَري وراء الملذّات[104].

وكان تأثيرُ الكتُب المُترجمة من اللغات الغربية في تشويه التاريخ الإسلامي والعثماني كبيراً، حيث نَشطت ترجمةُ كلِّ ما هو مُعارضٌ للدِّين دون أيّ نقدٍ أو تصحيح. واعتُبرت تلك الكتُب المصادرَ التي ينبغي الرجوعُ إليها وحدَها، وذلك حتى تكون الأفكار التي تُوردها تلك الكتبُ حقائقَ مُسَلَّمة، لا تقبلُ المناقشةَ أو الردَّ.

وقد نتج عن التأثير الثقافي الغربي ابتعادُ المثقفين في تركيا من شعبهم التركي وحاجاته الفكرية والثقافية، فأضاعوا بذلك قيادَته وتمثيله في الخارج، والبحثَ عن سُبُل نجاته من المشكلات المُحْدِقة به في الداخل[105].

3 - إلغاء الحروف العربية لقطع الصلة بالإسلام:

ترجعُ أولى محاولات استخدام الحروف اللاتينية في كتاب اللغة التركية وإلغاء كتابتها بالحروف العربية، -وهو ما أصبح يُطلق عليه أحياناً «التَّلْتِينُ»- إلى المحاضرة التي ألقاها «منيف باشا» في الجمعية العلمية العثمانية عام 1278هـ/ 1862م، مُدّعياً أن هدفه من ذلك الحدّ من صعوبات الكتابة العربية

---

(101) Safa Mürsel. *Siyasi Düsünce Tarihi Isiginda Bediuzzaman Said Nursi*, sy. 65.

(102) Ali Yürük. *Türkiye Neden Böyle*, sy. 15-106.

(103) Yilanlioğlu. *Ibid.*, sy. 121.

(104) Yürük, sy. 212.

(105) Ahmet Kabakli. *Kültür Emperyalizmi: Manevi Somurgecilik*.

بين الشعوب الإسلامية وتسهيلها[106].

وقد تردَّد صَدَى هذه الدعوة أيضاً في أوائل القرن الرابع عشر الهجري (أواخر القرن التاسع عشر الميلادي)، وذلك حين اقتَرح الوالي الرّوسيّ على منطقة «القوقاس» على الصدارة العثمانية العُدولَ عن شكل الكتابة العربي بحروف متصلة، واستعمال هذه الحروف بشكل منفصل[107].

وقام بعضُ المثقفين في عهد المشروطية بالدعوة إلى تنظيم الحروف العربية حسب الأبجدية اللاتينية، فتُكتب الحروف العربية منفصلة عن بعضها. وبدأوا بتنفيذ ذلك في بعض المجلات والكتب السنوية[108]، وأصدروا بعضَ كُتيِّبات على هذا النمط[109].

وقد أخذ الدعوةَ إلى ترويج اللاتينية على عاتقه فئةً من الكُتاب، كانت تَجْري نزعةُ التغريب في عروقهم، ويُعرَفون بمواقفهم السلبية المُعارضة للإسلام وأهله[110]. فكتبوا عنها، وروَّجوا لها في مختلف الصحف والمجلات.

وقُدِّم في الخامس عشر من رجب عام 1341هـ/ الثاني من مارس عام 1923م اقتراحٌ يدعو إلى استخدام الحروف اللاتينية، فلم يُقبَل[111]، ثم صَدر في اليوم الثالث عشر من ربيع الأول عام 1347هـ/ التاسع والعشرون من آب عام 1928م قرارٌ غير قابل للمناقشة باستخدام الإملاء التركي الجديد. وأعقبَ ذلك في الثامن عشر من جمادى الثانية عام 1347هـ/ الأول من كانون أول

---

(106) Fevziye Abdullah Tansel. *Arap Harflerinin Islahi ve Değistirlimesi Hakkinda Ilk Tessebbüsler ve Neticeleri.* Belleten Dergisi. Sayi: 66 c: 27 (1953), sy. 223-225.

(107) انظر: هيئة تحرير مجلة الزهراء: «الترك وحروف الكتابة»، الزهراء، (جمادى الأولى 1347هـ)، 5/ 81.

(108) انظر على سبيل المثال: سالنامة ولاية وردو لعام 1330/ 1914م. وهي موجودة في قاعة الكتب العثمانية والتركية بمكتبة الملك فهد الوطنية بالرياض.

(109) Mümtaz Turhan. *Kültür Degismeleri*, sy. 193.

(110) انظر أسماء هؤلاء ودعوتهم تلك: Albayrak/Türkiyede Islamcilik, sy. 104.

(111) Gerger. *Ibid.*, sy. 104.

«ديسمبر» عام 1928م صدورُ قرارٍ آخر، مُنِعَ بموجبه استخدامُ الحروف العربية[112].

وقبل صدور هذا القرار شَنَّ عددٌ من الباحثين حملةً، تَرمي إلى الغض من شأن الحروف العربية وادّعاء النقص فيها، ومن أعجب ما جاء في هذه الحملة المغرضة ما قيل مِن وجود كلمات فيها، مُنافية لشهامة الترك ونجابة الروح التركية الأصيلة في أثناء التحدّث عن الشعب التركي، مثل كلمة العبد، التي أصبحت لها مترادفات كثيرة في العثمانية. وكذا ما زُعم من عدم مقدرة اللغة العثمانية على الخطابة المؤثِّرة في السامعين[113].

وادَّعى بعضُهم أن الأبجدية الجديدة سوف تُسهِّل التعليم على النشء، وتقصّر المدّة اللازمة للقراءة، لأن تعليم الحروف العربية صعبٌ للغاية، وهي مانعةٌ من التقدّم والارتقاء، إضافة إلى ما قيل مِن أن الأمم المتحضّرة تستخدم الحروفَ اللاتينية[114].

وواضح أن الهدف الحقيقيَّ من تلك الدعوات هو إقصاءَ الترك عن العرب والشعوب الإسلامية، وإبطالَ قراءة القرآن الكريم تدريجيّاً، وإقناعَ أوروبّا بأن تركيا قد تَفَرْنَجت تماماً[115].

فكان إلغاءُ الحروف العربية ضربةً شديدةً أصابت تركيا في حياتها العلمية والأدبية والاقتصادية. وكان لذلك أثرٌ سيّئ في الشعب التركي، فقد تعذَّرت الكتابةُ على الجميع بالحروف اللاتينية، وانحصر ذلك في فئة قليلة. وبذلك ضعُفت المكاتبات والمراسلات بين الناس، وقلَّ عددُ القُرّاء للكتُب والجرائد. وكان لذلك أثرٌ ملموسٌ أيضاً في صعوبة الكتابات الرسمية، ممّا أدّى إلى تأخُّر كثير من أشغال الناس المتعلقة بالدوائر الحكومية. وكان من أسوإ الآثار

---

(112) Gentizon. *Ibid.*, sy. 158-159.

(113) Kara. *Ibid.*, 2/78-79.

(114) انظر هذه الآراء والانتقاد عليها: خالد، خالد. «المسلمون الألبان والحروف العربية»، **مجلة سراط مستقيم** (العثمانية). (4 مارس 1325هـ/ 1909م)، 4/ 33.

(115) انظر: الأمير شكيب أرسلان. «حاضر العالم الإسلامي»، مرجع سابق، 3/ 352.

التي تركها فرضُ الحروف اللاتينية ما وقع مِن اندثار ملايين من الكتُب في شتى العلوم والآداب والفنون المختلفة[116]. وبذلك انقطع الجيل عن تاريخه وتراث آبائه، كما انقطعت الصلة بينه وبين إخوانه في أنحاء العالم الإسلامي. والأهم من كل ذلك ما وقع من انقطاعه عن القرآن الكريم، بعد أن كان باستطاعته مِن قَبل قراءةَ القرآن الكريم بكل سهولة ويُسر بعد الإلمام بقواعد اللغة العثمانية.

وعلى الرغم من كل هذا فإن إلغاء الحروف العربية لم يُشْفِ غليلَ صدور الحاقدين من أتباع الحكومة الجديدة، فقاموا بدعوى أخرى ترمي إلى تنقية اللغة التركية من الكلمات والتراكيب العربية والفارسية والرجوع في ذلك إلى التركية الأصيلة[117]. وبادر اللغويّون الأتراك إلى الاستجابة لهذه الدعوة، وحاولوا تخليصَ اللغة التركية من المفردات العربية والفارسية، وعددُها في هذه اللغة ليس قليلاً. وجاؤوا بكلمات وتراكيب جديدة. غير أنهم لم يفلحوا في محاولتهم تلك. لأن اللغة التركية بصيغتها المستحدثة أصبحت لغةً جديدة تماماً، ليس لها أيّ علاقة بالمستعمل الشائع من التركية، ولا يعرفها المتخصص تخصصاً دقيقاً فيها[118]. فلما عادوا من حيث بدأوا ادّعوا هذه المرة بأن اللغات العالمية كلها نتجت من اللغة التركية، وأنها المنبع الذي نَهَلَ منه الجميع[119].

وقد قام الباحثون منذ بداية عهد الجمهورية باقتباس مفردات وتراكيب من اللغات الغربية[120]، إلّا «أن كثيراً من الكلمات العربية أو الفارسية التي كانت

---

(116) انظر: المرجع السابق، 3/ 352.

(117) حول محاولات تنقية اللغة التركية والفارسية، انظر:
Tahsin Banguoğlu. *Dilimiz Üzerinde Görusmeler*. Ülkü Dergisi. Sayi: 14, Cilit: 2 (16 Nisan 1942) sy: 6 ve Sayi: 16 (16 Mayis 1941) sy: 7-8.

(118) انظر أمثلة لذلك على سبيل المثال: Kabakli. *Ibid*., sy. 326.

(119) انظر: المرجع السابق، ص 328.

(120) حول الآثار السلبية من اقتباس الكلمات والتراكيب اللغوية الغربية على اللغة التركية بالتفصيل، انظر: Turan. *Ibid*., sy. 101.

مُسْتَساغةً في اللغة التركية مُتَّسقة معها، استُبدلت بها أحياناً كلمات غير مستساغة أو غير مفيدة من اللغات الأوروبية»[121].

إن تلك المحاولات كلها كانت تستهدف إبعادَ الشعب التركي من تاريخه وتراثه وثقافته الإسلامية ومحوَ آثارها من حياته، حتى لا يعود إليه في يوم من الأيام.

4 - وضع النشء في الجامعات التركية:

أدّى تقرير المناهج الغربية في المدارس والجامعات التركية إلى ظهور جيل لا هَمَّ له سوى تقليد الغربيين في مظاهر حياتهم، واقتباس الضارّ مِن أفكارهم وأنظمتهم وأخلاقهم وعاداتهم. وأسوأ مِن هذا التقليد وأشدُّ خطراً منه ما كان يسيطر على هؤلاء المقلدين من الاعتقاد بأن ذلك سوف يدفع بهم إلى الأمام نحو الرُّقيِّ والتقدُّم، ويجعلهم في مصافِّ الأمم المتحضرة، دون أن يكون ثمَّة أيّ دراسة بالأسباب الحقيقية التي كانت وراء تقدُّم الغرب.

وقد جعلهم ذلك التعليم في وضع لا يُحسدون عليه، فقد هيّأهم بوسائل شتّى لتقبُّل كافة الأفكار والنظريات الهدّامة التي تصادِمُ الثقافةَ الإسلامية ومنها ثقافتهم العثمانية الخاصة، وقد ربَّى ذلك التعليم فيهم روحَ الرفض لكل ما يصلح للمجتمعات الإسلامية ويتلاءم مع تكوينها. وبذلك تأكد أن الذين قاموا بهذا التعليم كانوا أبعد ما يكون عن الروح الموضوعية.

وربّى التعليم الحديث الجيلَ على الاختلاط، الذي أدّى بهم إلى الوقوع في كثير من المفاسد الأخلاقية. ونَتَجَ عن ذلك قيامُهم بتقليد الغربيين تقليداً أعمى في أزيائهم وعَبَثِهم ولَهْوهم وسلوكهم المُنحَلّ بصورة عامّة، فقد راجت فيما بينهم مشاهدة الأفلام الغرامية، والاستماع إلى الأغاني الخليعة، ومحاولة تقليد المُغنِّين والممثِّلين الغربيين في كل ما تُصوّره أفلامُهم من مَشاهدَ تمثيلية وأغنيات. وقد أصبح ذلك من العادات المألوفة في أوساط الشباب الجامعي.

---

(121) بمّات، حيدر. **مجالي الإسلام**، ترجمة: عادل زعيتر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1956م، ص 377.

ويَجري ذلك كله بدعوى الاطلاع على الآداب العالمية، وتطور الفنون الحديثة.

وبسبب فُشُوّ العادات الغربية في المجتمع التركيّ بعامة، وفي أوساط المثقفين منهم بشكل خاص، أصبح قيامُ طالبةٍ في جامعة تركية بارتداء الحجاب الإسلامي خَرقاً خطيراً للقوانين، يؤدّي إلى قيام تفرقة بين الطلاب والطالبات. وهذا ممّا يخالف -في زعمهم- الروحَ الجامعية الحديثة. فقد حدث أن أستاذاً جامعيّاً في إحدى كليات الإلهيات بتركيا، قام باعتراضٍ على طالبة متحجّبة قائلاً: نحن هنا أسرة واحدة، وهؤلاء الطلابُ أخوانُكِ، فليس هنا ما يوجب ارتداءَ الحجاب. وإذا كنّا لا نقدر على منعكِ من الحجاب خارج الجامعة لأن ذلك من عمل الحكومة، فإننا هنا قادرون على إنذاركِ بما نرى، فإمّا أن تخلعي حجابَكِ أو تترُكي الجامعة[122]!.

وكان مما ربّى ذلك التعليم الجيل عليه ضيق الأفق، بحيث لا يفهم الأمور إلا من الزاوية التي حصرت تلك التربية الفكرية والنفسية عقولَ الجيل ونفوسهم في نطاقها الضيّق المرسوم، الذي لا يتيح للناشىء فرصةً واسعةً للاطلاع على أنواع الثقافات وألوان المعارف النافعة. ولذا فقد أصبحت ثقافة الجيل ضعيفة محدودة، وأصبح الاطلاع على المفيد من الواقع المعاصر قليلاً جدّاً. أما محاولة إصلاح المشكلات الاجتماعية والبحث عن حلول ناجعة لها، فقد غدا عسيراً لا سبيل إليه، أو بعيد المنال.

ومما يضاف إلى ذلك كله ما قامت به المدارس الأجنبية في تركيا من عمل فعّال في تغريب المجتمع، مِن خلال ما أحدثته في الجيل المتعلم من تأثيرات كبيرة، تتعدى الواقع الراهن إلى المستقبل المنتظر، فقد حرص القائمون على تلك المدارس على أن يكون المتخرّجون في مدارسهم مؤهَّلين مستقبلاً للإشراف على التعليم والتوجيه في تركيا. وكان لا بدَّ لهم لتحقيق ذلك من تشويه الثقافة والتاريخ الإسلاميين، ورفع شأن الثقافة الغربية وتاريخ الغرب ورجاله. وممّا يَجدُر ذكرُه هنا كنموذج لذلك أن مدير «الثانوية الألمانية» في

---

(122) Çagatay. *Ibid.*, sy. 62.

إستانبول الدكتور «ريشارد برويزر» قال: إن كتب القراءة مترجمة من الكتب الأوروبية. ولا شك في أن الطلاب في هذه الحالة سوف يكونون غرباء عن بلدهم وتاريخه وجغرافيته، وفي الوقت نفسه فهُم يحصلون على معلومات عن البلد الذي تتبعه هذه المدرسة(123).

وواضح أن هذا -بلا شكّ- محاولةٌ خبيثة من الغربيين في القضاء على عقيدة الولاء والبراء، على أساسٍ من محاولة إقناع المسلمين أن الغربيين ليسوا أعداء لهم ولا يريدون إلا خيرهم.

ثم إن ما جرى من استيلاء مَن تثقف بالثقافة الغربية على شؤون التربية والتلعيم في تركيا، وتوظيف المُوالين لهم في الفكر والاتجاه، قد أدّى إلى حصر المجال التربوي والتعليمي بيَد هذه الفئة مدّة طويلة من الزمن، لا تزال آثارها ظاهرة حتى يومنا هذا.

ومن الصّور التي تُجلي حقيقةَ ما جرى من آثارٍ خطيرة في مجال التربية والتعليم أن أعداداً من المدرّسين في عددٍ من المدارس لم يكونوا القدوة الصالحة للطلاب، بل كان بعضُهم قدوة سيّئة. وتذكر الصحف التركية بين حين وآخر ما يقوم به هؤلاء من توجيه أفكار الطلاب الغضّة الطريّة وِجْهةً ضالّةً فاسدة، مثل دعوتهم هؤلاء الطلاب إلى إنكار وجود الخالق -جلَّ وعلا- علناً، واتّهام النبيّ ﷺ والصحابة وعلماء المسلمين جميعاً بالجهل والرجعية(124)! ، وما يردّدونه أمام الطلاب في كل مناسبة من فِرية أن الإسلام سبب تأخر الشرق وانحطاطه.

---

(123) Necdet Sevinç. *Ajan Okullari*, sy. 74-75.

(124) Yilanlioğlu. *Ibid.*, sy. 179-180.

الفصل الثاني

الآثار في المجال الخلقي والاجتماعي

أولاً: الآثار في المجال الخلقي

مما لا يخفي أن للنظريات والأفكار الغربية الوافدة في موضوع الأخلاق والسلوك، أثرها البارز في إفساد المجتمع التركي، وتوجيهه وِجهة سيّئة منحرفة في سلوك الأفراد والجماعات. فقد قامت هذه النظريات بما بُنيت عليه من مبادئ وقيم بجذب الناس إليها، وتعميق قناعتهم بها حتى تكون مُنطَلَقُهم في المنحى الخُلُقي والمعيار الوحيد لديهم في الحكم على السلوك، ولمّا رسخت أقدامها في ذلك توجَّهت إلى العمل التطبيقي في صفوف الشعب على مراحل عدة. وحرصت على اتخاذ الأسلوب المرحلي، حتى لا تلقى معارضة شديدة من الرأي العام.

كان أوّلُ ما ركزت هذه الدعوات عليه في البداية هو العمل على احتواء الطبقة المثقفة والطبقات التي يُطلق عليها وصف الراقية في المجتمع، من أصحاب النفوذ ورجال المال والأعمال وكبار الموظفين. فلمّا تمّ لها احتواؤهم والسيطرة عليهم وأصبحوا أدواتٍ طيْعةٍ لها أيقنَت أنهم -بما ينادون به ويمارسونه- سوف يقومون بكل قواهم بالعمل على سلخ الشعب التركي من قِيَمه الإسلامية وأخلاقه الأصيلة، ومما يوفر أسباب النجاح لهم في تحقيق أهدافهم أنهم بالنسبة للطبقة الشعبية العامة موضع القدوة لما يتمتعون به من علم ومال وجاه ونفوذ.

ومن مظاهر الأفكار الجديدة التي شاعت في تلك المرحلة مهاجمةُ هذه

الطبقة لتعدُّد الزوجات واعتبار ذلك رجعية وتخلفاً وامتهاناً للمرأة وإساءةً لها!!. ثم ظهرت فكرة المناداة بمساواة المرأة بالرجل في الأعمال والوظائف وفي الحقوق والواجبات. ولمّا كان ذلك لا يتحقق على النحو الذي أرادوه إلا بالاختلاط، فقد تعالت الدعوة إلى إباحة هذا الاختلاط بوصفه سِمَةً من سمات رُقِيِّ المجتمع. ثمَّ أعقب ذلك شيوع فكرة اشتراك المرأة في الدفاع عن وطنها وسعيها الحثيث لإخراج المستعمِرين منه، ولا يتم ذلك إلا باتخاذ المرأة الغربية النموذج الفعليَّ للمرأة التركية، ولا بُدّ لبلوغ المستوى المطلوب من كون المرأة مُجَنَّدة تُدافع عن وطنها، من أن تُصبح مِثل الرجل سواءٌ بسواء في التدريبات والأعمال. ولمّا كان الحجاب مانعاً لها من تحقيق ذلك فلا مَناصّ لها من التخلّي عنه، ويُعَدُّ ذلك واجباً وطنيّاً يتمّ به تحرير الوطن من الأعداء، بل بالنسبة للمرأة من أهمّ الواجبات(1).

ثم قامت تلك الدعوات التي ركزت على إفساد المرأة بصفة خاصة بالعمل على توحيد مدارس الجنسين بمختلف المراحل. ولم تكن ظاهرةُ المدارس المختلطة معروفةً في الدولة العثمانية حتى قُبَيْل إلغاء الخلافة.

ثم بدأت في ظل تلك الدعوات التي أُطلق عليها اسم «تحرير المرأة» مرحلة أخرى، اتَّسمت بالسُّخرية من حجاب المرأة المسلمة ووصفِه بأقبح النُّعوت واعتبار الالتزام به تخلفاً مَشيناً ورجعية يجب القضاء عليها. ولم يقف الأمر عند هذا بل بادر المُفسدون في الأرض بتشجيعٍ من الدولة لأعمالهم وبسط الحماية لهم بفتح أماكن اللهو والخلاعة والفُجور وحانات الرقص والخمور. وضعُفت في هذا المناخ الموبوء روحُ النخوة والشرف، وبات انتهاكُ الأعراض من الأشياء المألوفة في المجتمع، كما يأتي بيان ذلك.

وتوضِّح النقاط الآتية بعضَ الآثار في المجال الخُلُقي:

---

(1) Cihan Aktas. *Tanzimattan Günümüze Kilik-Kiyafet ve Iktidar*, sy. 178.

1 - صدور القوانين[2] المؤيّدة للأفكار والنظريات الخلقية الهدّامة:

فقد وافق البرلمان التركي في الثامن والعشرين من شهر ربيع الأول عام 1345هـ/ الرابع من تشرين أول «أكتوبر» عام 1926م على:

أ - تحريم تعدُّد الزوجات[3].

ب- إلغاء المَهر وعدم فرضه على الزوج.

ج - منع حق الزوج في الطلاق.

د - حرية زواج المرأة المسلمة التركية بنصراني أو يهودي أو غير ذلك.

هـ - التغيير في أحكام الميراث الشرعي والتسوية بين الذكر والأنثى.

و - إلغاء نظام الإرث بالتعصيب والإرث بالقرابة البعيدة.

ز - وضع حدٍّ لسِنّ الزواج.

ح - إلغاء نظام فصل النساء عن أماكن الرجال (الحريم) في حافلات النقل العام (الباصات) والقطارات، وفي السفن والمراكب ودور السينما وغيرها. وقد كتب «فالح رفقي»[4] مقالة في جريدة أقشام (المساء) ردّاً على ما صدر من اعتراضات على هذا القرار بعنوان: «الجمهورية التركية ليست جمهورية إسلامية»[5].

---

(2) انظر ما يتعلق بهذه القوانين بشيء من التفصيل: المرجع السابق، ص 170- 171.

(3) حول مناقشة قضية تعدد الزوجات وانقسام المندوبين في مجلس الشعب التركي إزاء هذه القضية وقيام أحد العلماء بتأليف كتاب، يحاول التأكيد فيه على منع تعدد الزوجات، استدلالاً من قول الفقهاء «تتغير الأحكام بتغير الأزمان»، ودفاعه المستميت في ذلك انظر: عبيد الله، محمد. **هل يمكن زواج رجل من أربع نساء؟** (مختلف الصفحات). (بر أركك درت قاري آلابلرمي آله مازمي؟).

(4) فالح رفقي آطاي (1894- 1971م) كاتب تركيّ. خريج كلية الآداب بـ«جامعة إستانبول». كان كاتباً خاصّاً لـ «جمال باشا» في (سوريا) و(فلسطين) في أثناء الحرب العالمية الأولى. رُشح عضواً في البرلمان التركي عام 1922م عن ولاية «بولو» Bolu. واستمر حتى عام 1950م، كان يدافع عن النظام الجديد دفاعاً مستميتاً حتى وفاته. وكان من أقرب الناس إلى «آتاتورك». له كتب ومقالات لنشر الفكر الكمالي والتغريبي.
انظر بالتفصيل: Isik. *Ibid.*, sy. 56.

(5) حلمي. **الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية**، مرجع سابق. ص 178.

ونادى المؤرّخ «أنور ضياء»(6) بـ «العودة إلى حقوق المرأة التركية قبل الإسلام، وعدَّها ضرورة لا بدَّ منها». وقد تولى «آتاتورك» بنفسه التشجيع على ذلك، وتوعَّدَ مَن يخالف هذا الأمر ويدعو إلى الحجاب ونحو ذلك(7) بالعقوبة الصارمة، زاعماً هو ومَن والاه أن المرأة قد أضاعت حقوقها في عهد الدولة العثمانية، وأصبحت آلة لتنفيذ مآرب الرجال، وكانت مضطرة إلى أن تعيش ضمن تفكير محدود وأفق ضيّق وشروطٍ قاسية(8).

وفيما شهدت المرأة المسلمة في تركيا من أوضاع جديدة في أعقاب الانقلاب التركي، تحدّث كاتبٌ غربي عن هذا قائلاً: إن المرأة التي كانت تظهر من خلال عباءتها السوداء، لم يبقَ لها وجود في تركيا الجديدة. وقد يلاحظ المرءُ وجودَ بعض النسوة ممّن يرتدين الملابس السوداء في بعض شوارع إستانبول الشعبية الضيقة أو أنقره، ولكن هذا لا يعطي صورة عن المرأة الجديدة في تركيا، فعلى الرغم من قلة هؤلاء فإن من المؤكد تماماً أنهن فوق سن الستين من العمر، ذلك أن البيئة الشرقية قد اختفت تماماً. بهذا يمكن القول إن المرأة التركية التي نجت من أحكام القرآن [الكريم] الثيوقراطية، تعيش الآن كأخواتها الغربيات، وتتزوَّج وتلبس، بل هي مثلهن تماماً في كل شيء، كما أنها تعمل وترقص(9).

ولم تَكتفِ الحكومة التركية بإصدار تلك القوانين وفرض اتِّباعها على الشعب وتهديده بأشد العقوبات حالَ مخالفتها، بل قامت منذ بدايات عام

---

(6) أنور ضياء قارال (1906-1982م) مؤرخ تركيّ، يوغسلافيّ الأصل، خرّيج قسم التاريخ والجغرافيا بجامعة «ليون» بـ (فرنسا). التحق بجامعة «إستانبول» عام 1933م مدرّساً لمادة التاريخ، ثم ارتقى في السلك الوظيفي حتى أصبح مديراً لـ «جامعة أنقرة»، ثم رئيساً لهيئة الدستور التركي، فرئيساً لمجمع التاريخ التركي منذ عام 1973م وحتى وفاته. له كتب في التاريخ العثماني والتركي وانقلابات «آتاتورك». انظر: Isik, sy. 253.

(7) Karal. *Ibid.*, sy. 126 - 127.

(8) انظر: المرجع السابق. ص 125.

(9) نقلاً عن: Dilipak. *Ibid.*, sy. 163. Willy Sperco. *Yeni Türkiyenin Yaraticisi* *Mustafa Kemal Atatürk*, Paris, 1958. Ceviren. *Tahsin Sarac*. Türk Dili Dergisi. Sayi: 182 (Kasim 1966).

1342هـ/ 1924م بتشجيع كل ما يؤدّي إلى الانهيار الخلقي وشيوع الفساد والانحلال. وكان من نتيجة ذلك شيوع عُري النساء في أماكن اللهو والشواطئ والفنادق العامة، وكثير من شوارع المدن الكبرى، إضافة إلى الترخيص الرسمي بفتح حانات الخمر والسماح ببيعها وشربها في أكثر المطاعم، وكذلك إباحة لعب القمار في قاعات مخصَّصة لذلك.

ومن النماذج التي تُصوِّر الأوضاع الخُلقية المُتردِّية التي انتشرت في تلك المرحلة: أن مجلة شهرية نشرت عام 1345هـ/ 1927م صورة جماعية من النساء والرجال ترقص رقصاً غربيّاً في بعض الأماكن العامة، وكتبت تحتها: يعتبر الرقص الغربي في بلادنا منتشراً على أوسع نطاق، فكثير من الأزواج يرقصون كل ليلة حتى الصباح بشكل مستمر(10).

وينقل عن السفير الفرنسي في تركيا قوله: إن تعليم الرقص الغربي للرجال والنساء كان يجري في حفلات الرقص التي كان يفتتحها رئيس الدولة شخصيّاً(11).

ويذكر أحد المستشرقين أن الرقص الغربي أصبح من العادات التركية، بعد أن قامت الحكومة بتيسير أسبابه وتشجيع الشعب في المدن الكبيرة عليه(12).

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد، ما كان لصدور القرار الذي يمنع من تعدد الزوجات وإباحة الاختلاط بين الجنسين وتشجيع العلاقات الغرامية، وما يسمى الصداقة بينهما من الأثر السيِّئ على أخلاق الشعب. فقد أدى ذلك إلى ممارسة العلاقات الجنسية غير المشروعة، وما نتج عنها من كثرة أولاد الزنا(13)، إضافة إلى محاولة جعل طابع المجتمعات الغربية الطابع السائد للمجتمع التركي من حيث التهاون بأحكام الإسلام الخلقية، وعدم التوقي من الرذائل ومظاهر الميوعة والتحلل والفساد.

---

(10) Meric/Batililasma. *Ibid.*, 1/242.

(11) Dilipak, sy. 177. نقلاً عن: Atatürk Ansiklopedisi. (May yay) Cilt: 1, sy: 148.

(12) Gentizon. *Ibid.*, sy. 135-136.

(13) Cüneyt Toraman. *Islami Yasama Biçiminden Uzaklastirilan Toplumumuz* (M. Emin Gerger: Din - Siyaset - Laiklik), sy. 243.

2 - انتشار الفسق والفجور على نطاق واسع:

إن انتشار الفسق والفجور والبغاء كان نتيجة لِما كانت السلطات ترغب في وقوعه من خلال إصدار القرارات الخاصة بالمرأة والأسرة.

فقد بدأت الصحف والمجلات تركز على نشر الصور الخليعة والقصص الغرامية الماجنة على نطاق واسع، بعد نشأة الجمهورية التركية بمدّة وجيزة. وقام عدد من المؤسسات بنشر ما يُطلق عليه الأدب المكشوف، وهو في جملته تصوِّر العلاقات الجنسية بصورة تخلو من أيِّ حشمة أو حياء. ووجدت هذه المؤسسات التي رخصت لها الدولة بذلك بُغيتَها على نطاق واسع جدّاً في اللغات الأجنبية، فنشطت في ترجمتها إلى اللغة التركية ونشرها في أوساط المتعلمين بشكل خاص والأوساط الشعبية بشكل عام. وعلى الرغم من أن الدوريات المتخصصة في الثقافة والفكر والآداب كانت ذات مستوىً يتسم بالموضوعات الجادة الوثيقة الصلة بتخصصها، فإنها لم تخلُ كذلك من نشر نماذج من ذلك الأدب الغربي بدعوى الاطلاع على الآداب العالمية، كما حصل ذلك في مجلة ثروة فنون الأدبية(14). وقد جرى مثل ذلك أيضاً في الكتاب السنويّ الذي كانت تصدره جمعية طبية(15)، ممّا كان له تأثيره السلبي في الشعب. ويُذكر أن نشر المُجون بحجة الفن والأدب كان خطَّةً مرسومةً وخبيثة لهدم بنية المجتمع الخلقية(16)، على نحوِ ما جاء في المادة الرابعة من «بروتوكولات حكماء صهيون». وقد لقيت هذه الخطّة في تركيا نجاحاً باهراً بسبب دعم السلطات وتشجيعها(17). ومن مظاهر ذلك أن المرء لا يكاد يمرُّ في شارعٍ من شوارع المدن التركية، إلّا ويرى على الجُدران ما لا حصَر له من الصورِ الخليعة المكبرة التي تعرض الأفلام السينمائية الماجنة دون حياء أو خجل.

---

(14) انظر: مجلة ثروة فنون (العثمانية) ع: 1665/ 191 (12 تموز 1928م)، ص 136-137 و144 و200-201.

(15) Ihsan Sükrü. *Anatol Frans ve Kadin Bacaklari* (Sihhat Almanaki), sy. 523-526.

(16) Songar. *Ibid.*, ss. 112-114.

(17) Yilanlioğlu. *Ibid.*, sy. 242.

وقد أدى التركيز على إفساد الأخلاق العامة إلى كثير من الفوضى في الوضع الخلقي. وكان له أثره بشكل خاص على الشباب والشابات. وكانت لمناهجهم الدراسية التي تُروِّجُ لما يُسمّى الحريات الشخصية ونحو ذلك من الأفكار الغربية تأثير ظاهر في إقبالهم على مظاهر الفساد وممارستهم له. فقد كانوا يقتنون تلك الكتُب والمجلات السيِّئة بدعوى مواكبة الحركات الثقافية والاطلاع على الآداب العالمية. وتكثر في شوارع المدن الكبرى دور السينما التي تقوم بعرض أسوإ الأفلام وأكثرها خلاعة وفجوراً، والتي كانت تُستورَد من المؤسسات السينمائية العالمية في أمريكا وإيطاليا وغيرهما، ثم يجري العمل على ترجمتها بصورة ناطقة بالتركية (دوبلاج)، حتى لا يلقى مشاهدوها أي عناء في متابعة مشاهدها التي تحكي قصّتها، وما تضمنت من حوار كل ما يؤدي إلى إفساد العقول والنفوس وتدمير الأخلاق.

و«زيارةٌ عابرة لأمهات المدن التركية، ووقوفاً بسيطاً على سير الحياة فيها ومقوِّماتها، تكفي لأن تدرك أن تركيا اليوم ليست مستقلة في كل شيء، ولا حرة في كل شيء، وأنها تسير بخُطىً سريعة إلى الانحلال والاضمحلال. إن كل شيء في هذه المُدُن -عدا المساجد ومن رحم ربُّك- يدلُّك على بعدها عن الإسلام. فالأخلاق منحلَّة، والمفاهيم مقلوبة مشوَّهة، والإلحاد قد أنشب أظفاره، وحكومة لادينية هي أخطر على الإسلام والمسلمين من أهل الكتاب والمشركين، وجيل جاهلٌ تمامَ الجهل بحقيقة الإسلام؛ والأمراضُ الاجتماعية والبدنية تنتشر حيث الفسادُ والرذيلة»[18].

إن ذلك كلّه أدّى إلى انتشار جرائم السرقة والقتل وهتك الأعراض ومختلف الموبقات الخُلقية. وقد وصلت إلى درجة يُصوِّرها أحد الباحثين بقوله: «إن الإنسان يصابُ بالحيرة إزاءها، فيسأل نفسه: هل يا ترى حلَّ محلَّ هذا الشعب شعبٌ آخر؟»[19]. وقد قامت الدولة -إضافة إلى ما سبق ذكره-

---

(18) م. ح: «تركيا»، **مجلة المسلمون** (القاهرية). ع2، س3، (ربيع الثاني 1373هـ) ص 203.

(19) Turan. *Ibid.*, sy. 39.

بابتعاث مئات الفتيات إلى الدول الأوروبية[20]، دون أن يكون مع أيٍّ واحدةٍ منهن مَحرمٌ لها، بحجَّة التعليم والدراسة. فعُدْنَ إلى بلادهن -بعد قضاء سنوات الابتعاث في البلاد الغربية- وقد تشبَّعن حتى العظم بالمظاهر الخارجية البرّاقة، دون أن يستفدن من العلم شيئاً، وقُمْنَ بنقل ما حملنَ من سموم فكرية وخُلقية الى الأوساط الشعبية، وفي المدارس التي عُيِّنَّ فيها مُدَرِّسات.

لقد انحطّ الوضع الخلُقي في تركيا بعد نشأة الجمهورية إلى دَرَكٍ خطير من التحلل والفساد، لا يمكن تصوّره. وقد كتبت إحدى المجلات المصرية الصادرة آنذاك تقول: «انتشرت إشاعة في أنحاء الأناضول عن عزم حكومة «أنقره» على جمع البنات اللواتي لم يزلن أبكاراً ونفيهن إلى خارج الحدود التركية. فكان من نتيجة ذلك أن آباء البنات الأبكار ارتكبوا فواجع اجتماعية كبيرة في بناتهم اللائي دون العاشرة»[21].

ويؤكد هذا الكلام كاتبٌ تركي، فيأتي بأمثلة واقعية على ما تركه الانقلاب من الآثار المُدمِّرة على الحياة التركية المعاصرة[22].

ولقد أدّى الوضع الأخلاقي السيّئ إلى فواجع اجتماعية أخرى على نحو ما وقع في أوروبّا في تلك المرحلة. ومنها: «أن سوق الانتحار راجت في نساء تركيا منذ تولّى الكماليّون تلك البلاد البائسة. فلا تكاد تُمسك بيَدكَ صحيفة يومية إلا وتقرأ فيها عناوين بالحروف الكبيرة عن فتاة شنقت نفسها بحبلٍ تعلَّقت به من عُنقُها، وعن أخرى فجَّرت دماغَها بالرصاص»[23].

وابتداءً من عام 1350هـ/ 1932م بدأت الدولة بالمشاركة في مسابقة جَمال العالَم. وكانت أُولى البنات المشاركات في هذه المسابقة والتي فازت بالدرجة

(20) انظر: هيئة تحرير مجلة المقتطف. «النهضة النسائية في تركيا»، **المقتطف**، (1923): 63/ 79.

(21) هيئة تحرير مجلة الزهراء. «إرهاق الشعب التركي»، **الزهراء**، (شعبان 1344هـ): 2/ 512.

(22) Yilanlioğlu. *Ibid.*, sy. 228.

(23) هيئة تحرير مجلة الفتح. «تركيا البائسة: حياة النساء ونقمة الإيمان»، **الفتح**، ع: 43 (26 شوال 1345هـ / 28 إبريل 1927م)، ص 10.

الأولى هي حفيدة آخر شيخ إسلام في الدولة العثمانية[24]!!.

وممّا يُذكَر كذلك في هذا المجال أن الفتاة التركية المثقفة لم تجد حَرَجاً في أن تكون صورة للمرأة في الغرب في التكشّف والعُري وارتداء الملابس الفاضحة باسْم «الموضه»[25]. وكان من جرّاء ذلك ما موقع مِن إثارة الغرائز وتملّق الشهوات والتفنّن في ذلك، فانتشر الزنا على نطاق واسع، وكأنه شيء مباح ومشروع[26]، وباتت الشوارع والمنتزهات والحدائق العامة أماكن للفُسق والفجور، وبخاصة بين الطلاب والطالبات في المرحلة الثانوية فما بعدها في مراحل الدراسة، وانتشرت من جرّاء ذلك الأمراض المختلفة، وأصبح الشباب والشابات بصورة خاصة ضحية ذلك النهج الذي اتبعته الدولة باسْم الحرية والتقدم ومواكبة التطور العالميّ.

ويكفي دليلاً على انتشار الفجور في الجامعات أن إحصائية[27] أُجريت في السنوات الأخيرة بين طلاب وطالبات الجامعات، فكانت النتيجة كما يأتي:

47% اعتقادهم قويّ.

53% اعتقادهم ضعيف.

60% من البنات يرغبن في المبيت مع أصدقائهن في مكان واحد.

69% من الشباب يرغبون في المبيت مع صديقاتهم في مكان واحد.

51% من البنات يرين ضرورة إجراء علاقات جنسية قبل الزواج.

85% من الشباب يرون ضرورة إجراء علاقات جنسية قبل الزواج.

---

(24) Aktas. *Ibid.*, sy. 176.

(25) Baltacioğlu. *Ibid.*, sy. 25.

(26) انظر: المرجع السابق، ص 59.

(27) Cumhuriyet Gazetesi, 5/3/1987.

ثانياً: الآثار في المجال الاجتماعي

ظهرت الآثار الاجتماعية للفكر الوافد في تركيا بشكل لافت للنظر بعد إعلان الجمهورية عام 1341هـ/ 1923م، حين نَشِط المثقفون المتأثرون بالأفكار الغربية طيلة مدّة حكم الاتحاد والترقّي. وكانت موارد الدولة مسخّرة لتنفيذ مآربهم وإخراجها إلى حيز الوجود، وبخاصّة بعد أن أُخلي لهم الجوُّ للعمل على تصفية المُخالفين لهم في الفكر والاتجاه.

ومع أن المجتمع التركي كان على صلة وثيقة بالغربيين وأمثالهم من الأقليات النصرانية، الموجودة في الدولة العثمانية، إلا أن التأثر بهؤلاء كان قليلاً، وعلى نطاق ضيق وفي مجالات محدودة. ذلك أن الشعب كان في أنحاء الدولة ملتزماً بالدين مُحافظاً على مظاهره، رافضاً كل ما هو غريب عن المجتمع أو غير مألوف له.

ولكن على الرغم من هذا فقد بدأت العادات الغربية تنتشر في الدولة، ولم يتمّ ذلك دفعة واحدة، بل كان على مراحل عدة. فقد تركّز في أول مراحله على تغيير الآراء والأفكار عن الغربيين وعاداتهم ونمط حياتهم. وكثير مما يخالف ما اعتاده الشعب التركي في حياته العامة والخاصّة، وما ألفه من موروثات. ويدل على ذلك -مثلاً- أن استعمال الملاعق والشوك والسكاكين في الطعام، كان مستنكراً لدى الإنسان التركيّ، بل ربّما كان مَدعاة للغضب والنفرة ممّن يفعله بوصف ذلك تشبهاً بالكفّار، وظل الأمر على هذا حتى أواسط القرن التاسع عشر الميلاديّ.

ثم بدأت بعد ذلك الدعوة إلى اقتباس ما عند الغربيين من عاداتٍ وأوضاعٍ ومظاهر اجتماعية، وجرى تصوير ذلك بأنه أسلوب نافع واقتباس مفيد، فهو كما صوّره أصحاب هذه الدعوة يفوق ما عند الشرقيين من أنماط الحياة وأساليبها ومظاهرها الحضارية بعامة.

وما إن أعلنت المشروطية الثانية (عام 1327هـ/ 1908م) حتى قام من المثقفين مَن يدعو إلى اتّباع النظريات الحديثة للمفكرين الغربيين في النفس والاجتماع، أمثال «فرويد» و«دوركهايم» وغيرهما. وقامت حكومة الاتحاد

والترقي بالاستجابة لمطالبهم، فركّزت على سياسة التتريك، وتبديل المناهج الدراسية حسب ذلك، وإدخال بعض النظريات الغربية في تلك المناهج. وشرعت في الوقت نفسه بتغيير بعض قوانين الدولة وبخاصة فيما يتعلق بالأحوال الشخصية، وعملت على الحد من سلطة المشيخة الإسلامية، وأنشأت المحاكم المدنية التي تحكم بالقوانين الوضعية المستعارة من الغرب. ومهّدت بتلك الإجراءات والمقرّرات الجوّ لقيام دولة علمانية؛ مبنية على الأسس التي قامت على مبادئها العامة الدول الغربية الحديثة.

وركّزت الدولة التركية بصفتها الجديدة جُلّ اهتمامها على تغيير عادات المجتمع التركي، بما تقوم عليه من قيم إسلامية. وما إن سُنحت لها الفرصة -بعد إلغاء الخلافة بمدّة وجيزة- حتى بدأت باتخاذ إجراءات صارمة، ضد كل مَن يخالف تنفيذ قراراتها الهادفة إلى تغيير عادات المجتمع. وأنشأت محاكم الاستقلال التي تشبه كثيراً محاكم التفتيش في إجراءاتها الصارمة والحُكم على الناس لمجرد كونهم ملتزمين بأحكام دينهم.

فقد منعت الدولة (في الخامس عشر من جمادى الأولى عام 1344هـ الموافق للثلاثين من تشرين ثاني عام 1925م) ارتداء الملابس الخاصة بعلماء الدين والمشايخ وأئمة المساجد، وسمحت لأئمة المساجد بارتدائها في المساجد فقط[28].

ثم فرضت الدولة لبس القبّعة على المواطنين، بدعوى أن ذلك يجعل تركيا في مصاف الدول المتقدمة، حيث قال «آتاتورك» في دعوته الشعب التركي للبس القبعة، بعد أن أفاض بذكر مزاياها الصحية والاقتصادية والجمالية: «سوف يكون فكرنا وطريقة تفكيرنا من رؤوسنا إلى أصابع أقدامنا متحضّراً. وباختيار تركيا لبس القبّعة فقد أصبحت من الدول التي اختارت لبساً حضارياً»[29].

---

(28) Gerger. *Ibid.*, sy. 105-106.

(29) Karal. *Ibid.*, sy. 127-128.

ويذكر أحد أساتذة كلية الإلهيات بجامعة «أنقره» بافتخار: أن الحكومة قامت بضرب المعارضين للبس القبّعة بيد من حديد، وأخمدت جميع الحركات المناوئة لها وتم ذلك بنجاح(30).

هذا، وقد انتشرت العادات والتقاليد الغربية في تركيا على درجة واسعة، وفي مختلف النواحي الاجتماعية. وقد أصبح الناس -كما يرى أحد الباحثين- يسارعون إلى تطبيق العادات الغريبة عنهم، ويعتبرون ذلك مِن مقتضيات التحضر(31). من ذلك:

1 - اعتبار رأس السنة الميلادية أهم من العيدين، والاستعداد للاحتفال بذلك على النمط الغربي(32) واعتبار هذا اليوم عيداً رسميّاً، تُبذلُ لمظاهر الاحتفال به على الصعيد الرسمي والشعبي الأموالُ الطائلة. ويقوم الناس -وبخاصة مَن يُطلق عليهم الطبقة الراقية- بالسَهَر في تلك الليلة في النوادي والفنادق والبيوت والساحات العامة وهم يُعاقرون الخمرَ ويرقصون ويمارسون ضروباً من الرذائل والمنكرات، وفنوناً من المجون(33) التي لا يُقبل صدورها من إنسان، بَلْهَ فَرْدٌ من المسلمين، وأقرب مثال على ذلك ما شاع فعله لدى هؤلاء من تبديل مفتاح البيت في تلك الليلة، حتى يكون صاحب البيت حرّاً فيما يفعل من موبقات.

وكان يُعدّ المحافظ على دينه في هذا الجوّ الفاسد المحموم متعصباً ومتزمتاً ورجعيّاً(34).

2 - دخول مظاهر الحياة الغربية في الحياة التركية المعاصرة في مناسبات الفرح والعزاء، بحيث توضع أكاليل الزهور على القبر وتعزف الموسيقى الخاصة بالعزاء أثناء الدفن(35) أما في الأفراح فتُعقد حلقات الرقص، وتقام

---

(30) Çagatay Ibid, sy. 29.

(31) Baltacioğlu. *Ibid.*, sy. 26.

(32) Kabakli. *Ibid.*, sy. 26.

(33) المرجع السابق. ص 379.

(34) Baltacioğlu. *Ibid.*, sy. 59

(35) Gentizon. *Ibid.*, sy. 149.

حفلات الغناء وتُقدّم الخمور ويظل الناس في هرجٍ ومرجٍ حتى تشرق الشمس.

3 - تنظيم العلاقات الاجتماعية حسب العادات والتقاليد الغربية، وحصول نظام الطبقات في المجتمع (أي التوزّع بين غني وفقير)، مما أدى إلى وجود هوّة شديدة بين أفراد المجتمع، كان من نتيجة ذلك العزل والفصل التام بين طبقة الأغنياء والفقراء، سواء في نمط العيش وطريقة التفكير أو في النظرة إلى الكون والحياة والإنسان. وفي الوقت نفسه أصبحت طبقة الأغنياء تمثل المجتمع الغربي في علاقاتها الاجتماعية، وتنظر إلى غيرها بنظرة دونية، مما ولّد الحقد والضغائن في قلوب الفقراء.

4 - تقليد الأزياء والأغاني الرائجة في الغرب، ومتابعة أنواع من الفنون الغربية بلهفة، بحيث بات الناس يفخرون بذلك[36].

ومما يذكر في هذا الصدد أن الإصرار على التخلي عن العادات التركية وصل إلى درجة أضاعت على الفنون التركية جمهورها[37].

5 - الدعوة إلى تحديد النسل. وقد ركّزت الدولة على ذلك وبخاصة في الآونة الأخيرة، وبثّ «التلفزيون» الرسمي برامج موجّهة تحت اسم تنظيم النسل. وكان لتلك الدعوة صدىً في نفوس الشعب، فلا تكاد ترى أسرة تركية تحرص على كثرة النسل وتباهي به، كما كان الحال عليه من قبل، وبخاصة في المناطق الريفية.

6 - منع تعدد الزوجات رسميّاً، والاقتصار في ذلك على زوجة واحدة. ويتعرض المخالف لذلك للسجن، بسبب مخالفته القوانين الرسمية، ومن المفارقات العجيبة أنه إذا ضُبط متزوّجٌ يمارس الفُحشَ مع امرأةٍ مّا، فإن القانون يحميه إذا ثبتت أن ذلك قد جرى برضىً من الطرفين، ولم يكن اغتصاباً من الرجل للمرأة.

---

(36) Meric/ Medeniyetten Uygarliga, sy. 25.

(37) Gole. *Ibid.*, sy. 63.

7 - التفكك الأسري واعتبار الأولاد مسؤولين عن أنفسهم بعد سنٍّ معَيّنة، على نحو ما هو شائع في الغرب. وقد يجري في مقابل ذلك طرد الأب أو الأم العجوزين، وعدم الاكتراث برعايتهما، أو العمل على إيوائهما في مأوى العَجَزة أو بيوت المسنّين. وفي الوقت نفسه جرى سنّ قانون، يجعل كل من بلغ سنّ الرشد حرّاً في اختيار أي دينٍ شاء[38].

8 - انتشار أماكن بيع الخمور وحانات شربها انتشاراً واسعاً، والدعاية لها بشتى وسائل الإعلان، وإنشاء الدولة للمصانع الخاصة بها، والترخيص للمؤسسات الاقتصادية والأفراد بذلك.

9 - انتشار القمار الذي يؤدي إلى تفكيك الأسرة وإلى الجرائم وأنواعٍ من الرذائل الاخلاقية. ويذكر هنا كذلك الرواج الواسع لأوراق اليانصيب، ويجري ذلك بترخيص من الدولة لبعض النوادي التي تعد فروعاً للنوادي العالمية المتخصصة بذلك، إضافة إلى السماح بإنشاء نوادٍ تركية خاصة في الآونة الأخيرة، وقد ابتُلي بها الشعب، فانتشرت في كافة الطبقات، وبخاصة منها الطبقات الفقيرة.

10 - انتشار البنوك الربوية انتشاراً عجيباً، والتوسّع في إنشاء فروع لها في أكثر الأحياء في المدن، إضافة إلى كثير من القرى ذات الكثرة السكانية، والتشجيع على أن تكون جميع المعاملات عن طريق هذه البنوك. ولا يخفى أن من شأن ذلك أن تتضخم ثروات الأغنياء، وأن يعاني الفقراء مزيداً من الضنك والعناء.

11 - بروز ظاهرة التفرقة الاجتماعية بين الأفراد والأُسر وطبقات الشعب المختلفة، بسبب ما يقع من نزاعٍ حادٍّ وخلاف شديد يؤدي إلى الكراهية والشحناء، بسبب ما أحدثته الآراء الجديدة للفكر الوافد من فتنٍ وصراعات حادة ناجمة عن تعصب بعض الناس لها، واتهام المعارضين لها بالجهل والتخلف والرجعية ونحو ذلك.

---

(38) انظر: صبري، مصطفى. **موقف العقل والعلم والعالم من رَبّ العالمين**، مرجع سابق: 1/ 298.

12 - ما لوحظ على السلوك الشعبي العام لدى مختلف الطبقات من وجود ظاهرة الشعور بالنقص تجاه الغربيين بسبب الانبهار بالحضارة الغربية، وذلك في مقابل الاستهانة بالأمم الشرقية والحطّ من قدرها.

13 - انتشار النعرة القومية التركية انتشاراً مذهلاً بين طبقات المجتمع. ولعل من أهم ما أثار ذلك وشجع عليه إنشاء جمعية أُطلق عليها «جمعية تدقيق التاريخ التركي» في الثامن والعشرين من ذي القعدة عام 1349هـ (الموافق للخامس عشر من نيسان عام 1931م). ومما عُنيت به هذه الجمعية وركزت اهتمامها به:

أ - ما أعلنته من أن الشعب التركي أقدم الشعوب، وأن الأتراك هم منشئو أقدم حضارة عالمية.

ب - ما ذكرته في بياناتها من أن الأتراك قد أكدوا للعالم مرة أخرى المعجزة التركية الخالدة، وذلك حين أنشأوا دولتهم الجديدة التي تكالبت عليها الدول في أثناء حرب الاستقلال[39].

وكان مما أدّى إليه انتشار الفكر القوميّ في تركيا وفي غيرها من البلاد الإسلامية، ضياع أهم مقومات الأمة الإسلامية، ألا وهي الوحدة الإسلامية. وعلى الرغم من أن ما أصاب الأمة الإسلامية بضياع هذه الوحدة من ضعفٍ وتمزقٍ وانقسام، كان أحد النكبات الكبرى التي اعتصرت قلوب المسلمين في كل مكان، فإن الوضع الجديد في تركيا اعتبره من أهم منجزاته وموضع مباهاته. ومما يدل على هذا ما قاله وزير الخارجية التركي «توفيق رشدي»: إن جميع ما يقال ويُتحدّث به في مختلف المناسبات عن أثر اتحاد الشعوب الآسيوية في الغرب ليس إلا خُرافة لا وزن لها ولا طائل تحتها. فنحن لا نستفيد شيئاً من اتحادٍ كهذا، ثم أي رابطة تربطنا بالشعوب الآسيوية؟ هل هو دين. .؟ إننا قد طلقناه من زمن، فلسنا أبداً دولة دينية، بل نحن أتراك قبل كل شيء[40].

---

(39) Karal. *Ibid.*, sy. 141.

(40) هيئة تحرير مجلة الفتح. «دولة مصطفى كمال توالي أوروبا وتخلص لها»، **الفتح**، ع 69 (9/ 5/ 1346هـ - 3/ 11/ 1927م): 2/ 296.

ومن مظاهر التعصب القومي الذي شاع في تلك المرحلة أن العبارات الدالة على التفاخر بالقومية التركية، مثل «طوبى لمن يقول أنا تركي» و«تركي واحد يساوي عالَماً» كانت تُردَّدُ على كثير من الألسنة وتُنشر في أماكن عدة على لوحات كبرى، وتعلّق أمام أبواب المدارس في مختلف المراحل.

ومن مظاهر التعصب للقومية التركية أيضاً ما جرى من «تتريك» الأذان والقرآن الكريم من خلال دعوى غريبة تزعم بأن هذا يؤدي إلى إجلاء الطريق من الوساطات بين العبد وربه[41]. وإذا كان هذا قد أدى إلى غربة الإسلام في تركيا، وإلى البُعد عن الدين، فإنه قد كرس أخطر قطيعة في تاريخ تركيا، حيث فصل الشعب التركي المسلم عن الشعوب الإسلامية التي تعتبر اللغة العربية لغةً مشتركة بين المسلمين بوصفها لغة القرآن الكريم.

وجرى كذلك التركيز من قبل الحكومة على أن تكون الأسماء التركية القديمة بديلاً عن الأسماء الإسلامية، فاشتهرت أسماء كثيرة في تلك المرحلة، مثل: «جنكيز»، و«آتلاً» و«تؤمان». . . وكان الباعث على ذلك العداوة الشديدة للإسلام والتمهيد للرجوع إلى الشامانية القديمة، كما يرى ذلك أحد الباحثين[42].

14 - قصر الوظائف الحكومية على المعادين للدين. ويذكر أحد الباحثين[43] مثالاً على ذلك أن الخارجية العثمانية انتقلت إلى غير المسلمين منذ عهد التنظيمات، ولا تزال بيد المعادين للإسلام.

وقد قضت المادة 163 من القانون ذي الرقم 765 الصادر في التاسع والعشرين من شعبان عام 1344هـ/ الثالث عشر من مارس عام 1926م على المحاولات التي يمكن أن تقوم بين حين وآخر بإصلاح المجتمع. فقد نصّت هذه المادة على أن أي عملٍ يستهدف المساس بأمن الدولة، والتعرض لأنظمتها تحت غطاء الدين غير مشروع، ويُعتبر خرقاً لقوانين الدولة، ولا

---

(41) انظر: Karal. *Ibid.*, sy. 130.

(42) Nazif Çelebi: Dilde, Sanatta, Ahlakta Soysuzlasma, sy. 11-12.

(43) Sirma. *Ibid.*, sy. 116.

يُسمح بتشكيل جمعيات في هذا الصدد[44].

ثم جرى تعديل هذه المادة في عام 1368هـ/ 1949م لتصبح على النحو الآتي: «من يقوم بمحاولة تبديل أنظمة الدولة الاجتماعية والسياسية والتشريعية، معارضاً للعلمانية حسب الأصول والمبادئ الدينية، ولو في فروع جانبية، ويؤسس لذلك جمعية أو ينظمها أو يديرها، فإنه يعاقب بالحبس سنتين». وكان واضحاً أن هذا الحكم كان يقصد به من يقوم بأي نشاط إسلامي. أما النشاطات الأخرى على اختلاف أنواعها ومراميها -كنشاط الفعاليات التنصيرية المختلفة- فهي من أنواع النشاط المسموح به، ولذا فإن الإرساليات التنصيرية ظلت دائماً مستمرة في أعمالها، دون أن يتعرض لها أحد[45].

ومن الطرائف التي تذكر في صدد القوانين التركية الجديدة: أن يعامل المواطن التركي عند ولادته وبعد أن يكبر ويتزوج ويطلِّق حسب القانون المدني السويسري، ويُعامل إذا قام بأي مخالفة قانونية وفق قانون العقوبات الإيطالي ويستطيع أن يمارس التجارة والصناعة والنشاط الاقتصادي حسب القانون التجاري الألماني والفرنسي، أما إذا مات فإنه يُدفن حسب الفقه الإسلامي[46].

ومما سبق نصل إلى نتيجة عبّر عنها المستشرق «جِبْ» - من حيث انطباق مضمونها على المجتمع التركي تماماً - بقوله: «لقد أضاع الإسلام سيطرته على حياة المسلمين الاجتماعية، وأخذت دائرة نفوذ تضيق شيئاً فشيئاً حتى انحصرت في شعائر محدودة»[47].

---

(44) Yilanlioğlu. *Ibid.*, sy. 163.

(45) Basgil. *Ibid.*, sy. 198-199.

(46) Yürük. *Ibid.*, sy. 207.

(47) حسين. **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، مرجع سابق، 1/ 204.

الباب الرابع

جهود المسلمين في تركيا
في محاولة تصحيح الأوضاع الثقافية

مدخل في نشأة الفكر الإسلامي وتطوره ومنهجه في التصحيح

أولاً: عوامل نشأته وتطوره

نشأ الفكر الإسلامي في نطاق الحركة الثقافية التي قامت في أوائل القرن الرابع عشر الهجري، لمواجهة التيارات الثقافية الوافدة على المسلمين في تركيا، واستمرت هذه الحركة بين مدّ وجزر، وظهور واختفاء حتى يومنا هذا. وكانت تهدف إلى تحكيم الإسلام في كافة مناحي الحياة، انطلاقاً من شمول رسالته، ثم محاولة تخليص العالم الإسلامي من الاستعمار الغربي سياسيّاً وثقافيّاً، وحل مشكلات الوضع السائد فيه، والقيام باستئناف رسالته الخالدة ونشرها في جنبات الأرض، بعد توقف دام زمناً طويلاً، وتعرضت الأمة خلاله لمفاهيم خاطئة أعاقتها عن التقدم والارتقاء.

وكان من مميزات الفكر الإسلامي في أثناء نشأته في تركيا، محاولته البحث عن الأساليب التي يمكن بواسطتها النفوذ إلى الشعب، في كافة نواحي حياته الثقافية والاجتماعية والسياسية، وبخاصة الموقف تجاه المستجدات. وذلك بتنويره وتحديد المسار الذي ينبغي السير فيه لبلوغ الهدف. وحرصت المحاولة على توعية المثقفين على وجه الخصوص، دفعاً لهم إلى قيامهم بواجب التصدي للفكر الوافد.

ومما ساعد على ذلك ما اتضح للعثمانيين، أن الظروف التاريخية وما اكتنفها من الفقر والضعف وسوء ظروف الدولة والمشكلات المتعددة التي

تصيبهم، يتفاقم أمرها إثر كل محاولة تبتعد فيها الأمة من شرع الله[1]. وعلى هذا، فلا مَنَاصَ من معارضة الفكر الوافد الذي يجلب الاستعمار وراءه بكل ويلاته.

ويرجع بعض الباحثين[2] نشوء الفكر الإسلامي الحديث، في تركيا، إلى ردّ الفعل الحاصل تجاه الفكر الوافد الذي كان آنذاك في طوْر الإنشاء والتكوين، ومحاولة البحث عن أتباع له.

وارتكز ردّ الفعل هذا على الشرع الذي كان أساس الدولة حتى عهد التنظيمات، ولم يكن الفكر الإسلامي الذي ساد المجتمع في تلك المرحلة سوى تعبير عن عواطف كامنة في قلوب المسلمين[3] حاولوا التعلق بها وعدم التفريط بها، ومحاولة نقلها إلى الأجيال القادمة، دون أي انتقاص منها أو زيادة عليها، مع ما كان يقتضيه مضمونها من تصحيح وتأصيل. ولم يظهر بوصفه فكراً شاملاً لكافة نواحي الحياة، مستنداً على أسس وركائز إلا بعد ظهور الفكر الوافد. حيث ظهر في مقابل هذا الفكر في اتجاهين:

1 - الاتجاه المحافظ: وهو يرى أن الموروث هو الأحسن والأفضل، وأن القديم ينبغي له أن يُترك على قِدَمه، ويجب التمسك به والحفاظ عليه، ولا حاجة إلى الإجتهاد.

2 - اتجاه تجديدي: وهو يرى أن الاجتهاد ضرورة لا بدّ منها، تجاه ما يجدّ في حياة الأمّة. كما يرى ضرورة الاستفادة من التقنية ومبتكراتها في الأمور النافعة، كما سبق ذكر ذلك، بنوع من التفصيل، في الباب الأول من هذا الكتاب.

وقد ركّز المفكرون المسلمون جهودهم على نقاط أساسية مهمة، في محاولة تفهيم الإسلام لأتباعه على وجه صحيح، بغية تخليصهم من الجهل الذي التصق بهم في فهمه، ودعوا على هذا الأساس إلى ترك التقليد وفتح

---

(1) Cem. *Ibid*., sy. 364.

(2) Hüseyin Hatemi. *Batililasma*, sy. 382-383.

(3) Karal.. 7/315.

باب الاجتهاد[4]، والقيام بإصلاحات جذرية في نظام التعليم في العالم الإسلاميّ، حتى يستطيع المسلمون بذلك مقاومة التيارات الفكرية الوافدة، والمحافظة على عقائدهم، وإبلاغ الإسلام إلى الناس في ثوب جديد، مستند إلى مصدريْه الأساسيين: الكِتاب والسنّة. وبذلك تُسهم الأمّة الإسلامية في حلّ مشكلات الإنسانية.

وانطلاقاً من هذا المبدأ، تحرّك المفكرون المسلمون تجاه المستجدات على الساحة، لبيان موقف الشريعة منها. فهذا «مصطفى صفوت أفندي» يكتب مقالاً[5] ينتقد فيه «الحركة المسرحية»، فيوضح الآثار السلبية الناتجة عن هذه الحركة، ويُعدّها علامة التخريب والدمار للأمة، ويكتب «أحمد نعيم أفندي بابان»[6] مقالاً عن دعوى القومية في الإسلام[7]، فيبين فيه الأضرار التي تلحق بالمسلمين من جرّاء الأخذ بالقومية التي جاء النهي عنها صراحة في الكِتاب والسنّة، ودعا فيه من يحاول الجمع بين الإسلام والقومية إلى إعادة النظر في موقفهم.

وقد التحق بعض المفكّرين المسلمين بالأحزاب السياسية، في أثناء عهد المشروطية الثانية (1326هـ/ 1908)، فور السماح لهم بحرية ممارسة الحياة السياسية، فمدحوا حزب «الاتحاد والترقي» في مجلاتهم الإسلامية «سراط

---

(4) Nihat Adigüzel. *Islamcilik ve Mesrutiyet*, sy. 11.

(5) انظر: صفوت، مصطفى. «تياترولار» (المسرحيات)، **مجلة بيان الحق**، ع 68، (6 أيلول/ سبتمبر 1326). ص 1504-1505.

(6) أحمد نعيم بابانزاده (1872 - 1934م) من مواليد بغداد. درس في «ثانوية غَلَطه سراي» ثم كلية العلوم السياسية، فتوظف في وزارة الخارجية، ثم انتقل إلى نظارة المعارف، ومنها إلى حقل التدريس، فدرّس في كلية الآداب بـ«جامعة إستانبول» تسعة عشر عاماً (1914 - 1933م). ثم عُزل من التدريس. من مؤلفاته: **الصرف العربي، من مبادئ الفلسفة علم النفس، دعوى القومية في الإسلام، ردود على توفيق فكرت**، وغيرها.
انظر: Kara, Ismaill.: 1/275-276.

(7) انظر: نعيم، أحمد. «إسلامده دعواي قوميت» (دعوى القومية في الإسلام). **مجلة سبيل الرشاد**، ع 293، (10 نيسان 1330/ 1914م)، وقد صدرت في السنة عَيْنِها على شكل كتاب.

مستقيم» و«بيان الحق»، ظنّاً منهم بأن الحزب الجديد الحاكم سوف يقوم بالحفاظ على الحقوق الأساسية، كالحرية والمساواة والعدالة، التي انتُهكت[8] كثيراً فيما مضى.

ومن هنا يتبيّن أن نشوء حركة الفكر الإسلامي في الدولة العثمانية يرجع إلى ما بعد إسقاط السلطان عبد الحميد الثاني (1327هـ/ 1909م) لأن المفكّرين المسلمين لم يستطيعوا في عهده القيام بتوضيح أفكارهم وإظهارها للشعب، نظراً لعدم وجود جو ملائم لذلك يسمح لهم بحرية التعبير عن آرائهم كما يريدون «وليس لكون السلطان معارضاً لهم في آرائهم، وإنما للحذر من استعمالها من قِبل الأجانب أوّلاً[9]، ثم لكونه يحب الانفراد في السلطة ثانياً[10]، وكونه قد عاش حياة منعزلة عن الناس، أدى به إلى التشكيك في

---

(8) Ismaill Kara. *Tanzimattan Cumhuriyete Islamcilik Tartismalari* (Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ans: 5/ 1409).

(9) فقد كان السلطان عبد الحميد مقتنعاً اقتناعاً تامّاً بأن جمال الدين الأفغاني، أحد أعوان الاستعمار البريطاني، وأنه جاسوس لهم، والأفكار التي دعا لها الأفغاني -حسب رأيه- يقف وراءها الإنكليز. وهو يمثل زمرة العلماء. (انظر: مذكرات السلطان عبد الحميد الثاني. تقديم: محمد حرب عبد الحميد، ص67). فلا يمكن الوثوق بهم. أما أصحاب الطُّرُق الصوفية فهم أوثق عند السلطان من العلماء، لذلك فقد قرّب إليه أبرز مشايخ الطرق، وأكرمهم، كما سيأتي بيان ذلك بشكل مفصل في مبحث الجامعة الإسلامية.
رغبة السلطان عبد الحميد في الانفراد بالسلطة كانت اجتهاداً منه، توصّل إليه من خلال المناقشات التي دارت في مجلس المبعوثان، بعد جلوس السلطان على كرسي (تخت) السلطنة وقبوله القانون الأساسي بمدّة يسيرة (1293هـ/ 1876م)، حيث قام في هذا المجلس من الأعضاء رؤساء الأقليات غير الإسلامية ومندوبوها بالدعوة إلى استقلال طوائفهم جهراً، ومنحهم امتيازات أكثر، مما أكد للسلطان أن استمرار المجلس في العمل يعني القضاء على الدولة، وبخاصة أن الدول الغربية لا تفتأ تبحث عن حُجة للتدخل في شؤونها. وكانت قضية الأقليات من الحجج الجاهزة التي كانوا ينادون بها كلما رأوا في ذلك مصلحة لدولهم. وقد أكدت حكومة الاتحاد والترقيّ بعد إسقاط السلطان كلامه في هذا الصدد.

(10) كونه قد أحب حياة الانعزال مذكور في مذكراته، حيث يقول في هذا الصدد: «لم يكن والدي يعاملني معاملة إخواني وأخواتي الحسنة، لسبب لم أعلمه. ولمّا ارتقيتُ العرش وجدتُ حواليَّ أناساً قد نسجوا لي خيوطاً من المَكْر والخداع، ولا يحبّون أن أخرج منها. فحفاظاً على حياتي وعلى (تَخْتي) كان عليّ التحرك بتدبّر وبراعة تجاه المحتالين.=

أقرب الأقربين إليه ثالثاً.. الخ»، يدل على ذلك منع تداول وإصدار كتاب «الأحكام السلطانية» للإمام الماوردي، لأنه يحصر الخلافة في قريش، وعدم الصلات بينه وبين العلماء والمفكرين، منهم: سعيد حليم باشا، وشيخ الإسلام مصطفى صبري أفندي، وبديع الزمان سعيد النورسي... وغيرهم، (كما سيأتي تفصيل ذلك في مبحث الجامعة الإسلامية).

وإضافة إلى ذلك، فإن الفكر الوافد لم يكن طليقاً في القيام بانتقاد الإسلام وأهله، ومن ثم فلم تكن هناك مستجدات للقيام بالردّ عليه وبيان موقف الإسلام منها.

وقد كوّن العلماء والمفكّرون جماعة معارضة للسلطان، والتحق بعضهم بالجماعات المناوئة له[11]. ففي أوائل عهد المشروطية وإسقاط السلطان عبد الحميد عن الحكم، تحدثت المجلات الإسلامية عن الاستبداد والحكم الحميدي البائد[12]. فقام سعيد حليم باشا -الذي هرب إلى مصر ثم إلى أوروبّا من ضغط الحكومة عليه في أواسط عهد السلطان عبد الحميد[13]- برئاسة حزب الاتحاد والترقّي، وبالتالي الصدارة العظمى، وشيخ الإسلام مصطفى صبري بعضوية الاتحاد والترقّي، وموسى كاظم بمشيخة الإسلام[14]، وبديع الزمان سعيد النورسي بالاتفاق مع الاتحاد والترقّي في الموافقة معه في مبادئ الحرية[15]، قبل إسقاط السلطان عن الحكم.

كلّ ذلك كان دليلاً على البَوْن الشاسع بين العلماء والسلطان عبد الحميد،

= فإن كنت أحب حياة الانعزال وابتعد من الناس، فذلك بسبب وقوفي على نفوس الناس من الجشع والطمع والمكر والخداع، منذ أيام شبابي، ومحاولاتهم الاقتراب منّي أثناء جلوسي على العرش...» انظر: Sultan Abdulhamid. *Siyasi Hatiratm*, sy. 207-208.

(11) Kara, Ismaill. *Ibid.*, 5/1409.

(12) Kara, Ismaill. *Türkiyede Islamcilik Düsüncesi*: 1/29.

(13) وصف سعيد حليم باشا عهد السلطان عبد الحميد الثاني بكل وصفٍ يدل على الاستبداد والانفراد بالسلطة وسوء الإدارة. انظر: المرجع السابق، 1/ 75.

(14) انظر: المرجع السابق، 1/ 75 (من المقدّمة).

(15) انظر: المرجع السابق، 2/ 313.

مع عدم الشك في نواياه المخلصة تجاه الإسلام والمسلمين، ودعوته الصادقة، في سياسته، للجامعة الإسلامية. وكانت هذه الدعوة ترمي إلى الحفاظ على مؤسسة الخلافة، عن طريق توحيد المسلمين والتفافهم حولها، لمقاومة الاستعمار الغربي الذي أذاق المسلمين الأمَرّين. فهذه الدعوة كانت بمنزلة ردّ فعل تجاه العالم الغربي، كما كانت المؤسسات العلمية المنشأة في عهد السلطان عبد الحميد كذلك «دون الانتباه إلى نتائج هذه المؤسسات التي كان إسقاط السلطان من الحكم من أولى ثمراتها». حيث كانت على درجة كبيرة من الحداثة، توازي مثيلاتها في العالم الغربي. ولم يكن ذلك مقصوداً، بل كان يتوقع أن تكون تلك المؤسسات بمنزلة عجلة تدفع الدولة إلى الأمام في التقدم والارتقاء. غير أن تطبيق المناهج الغربية، واستقدام المدرّسين من الغرب في تلك المؤسسات، كانا من الأسباب الرئيسة في انتهاج التغريب، ومن ثم قيام تلك المؤسسات بعرقلة عمل كل حركة تدعو إلى الأصالة.

ومع ما حصل من أمور -كما بيّنا ذلك- فإنّ الفكر الإسلامي في عهد المشروطية الثانية، كان أقوى التيارات الموجودة على الساحة(16)، نظراً لأن التيارات الوافدة لم تستطع الظهور أو الجهر بدعوتها في عهد السلطان عبد الحميد، وكانت حديثة العهد من حيث معرفة الناس بها، وإنْ كان كثير من المثقفين على علم بها، ولكنها لم تستطع أن تنفذ إلى قلوب الناس، لتنافيها مع مفاهيمهم ومشاعرهم، الأمر الذي ساعد حركة الفكر الإسلامي على الظهور بقوة ومتانة، وشجعها على البحث عن سبل خلاص الدولة من الضعف والاضمحلال، والتأكيد أن الشرق بحضارته أرقى وأرفع من الغرب، لأن تفوّق الغرب إنما هو في تقنيته فحسب، ولكنه متأخر في أخلاقه ومعنوياته، بسبب استناده إلى أنظمة الحكم العلمانية(17).

وقد استمرت هذه الحركة الفكرية في الصمود أمام جميع التيارات الوافدة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، بل حتى عهد إلغاء الخلافة عام 1342هـ/

(16) Uzunyaylali, sy. 46.

(17) انظر: المرجع السابق، ص 46.

1924م وكان تأثيرها أكبر من تأثير أيّ اتجاه آخر وبخاصة الاتجاه القومي التركي، الذي أخذ في الانتشار[18] وأصبح فيما بعد اتجاهاً رسميّاً للدولة. يدل على ذلك دعوى حكومة الجمهورية، في أول أمرها، أنها ستقوم بخدمة الدعوة الإسلامية، والوقوف في وجه الإنكليز أعداء الدين.

بعد ذلك سيطر على الدولة عدم الاستقرار السياسي، في خلال عهد المشروطية (1327هـ/ 1908م) حتّى إلغاء السلطنة (1340هـ/ 1922م) فقد تعرضت السلطة لأربعة وعشرين تغييراً حكوميّاً[19]، وقد جرى في أثناء ذلك مساندة التيارات الوافدة على اختلاف أشكالها من قبل الدولة، ومن قبل الدول الغربية كذلك، وأدى تكالب هذه التيارات على الاتجاه الإسلامي، وممارسة الضغط الشديد على أتباعه، إلى غياب هذا الاتجاه عن الساحة واختفائه مدّة طويلة، إلّا أنّ العقيدة التي ترسّخت في قلوب المؤمنين، أكّدت في عهد الجمهورية عدم إمكانية استئصال هذه الجذور، وإن كان التأثير الفكري الوافد على المثقفين المسلمين كان واضحاً وخطيراً في تلك المرحلة. فقد أصبحت الدعوة إلى القومية التركية تشوب كتابات بعض المثقفين المسلمين. بل قد تغلب عليها في بعض الأحيان، واختلط شعار (التركية) بالإسلام في بعض ما كتبه هؤلاء، بحيث أصبح الإسلام أثناء إطلاقه ملتصقاً بالتركية. وأدّى اقتناع بعض المفكرين بهذا، إلى محاولة إقناع الآخرين بأنّ الإسلام لا ينفصل عن التركية، وأنّ الأتراك هم العنصر الأساس فيه دون غيرهم، وأنهم أرقى الأمم الإسلامية وأرفعهم. لذلك فقد افتقد هذا الفكر -حسب رأي أحد الباحثين- [20] شموليته (أي دعوة الملّة الإسلامية الواحدة) كما افتقد عوامل نهوضه الماديّ، وبقي من الميراث العثماني قومية تركية ممتزجة بالإسلام.

---

(18) Güngör, sy. 155-156.

(19) Tunaya.: 1/6.

(20) Kara. Ismaill.: 1/31.

ثانياً: أبرز قضاياه وملامح منهجه:

وبعد نشأة الجمهورية كان من أهم ما ركّز عليه الفكر الإسلامي من قضايا -وكان ذلك قبيل إجراء الانتخابات وحرية ممارسة الحياة السياسية النسبية (1341-1367هـ/ 1923-1949م)- قضية: أن العَلْمانية المطبّقة في تركيا «لادينية»، وأن الدولة تسعى من ورائها إلى إلغاء جميع ما يمتّ إلى الإسلام بصلة، وهي وإنْ اتفقت مع العلمانية الغربية في التسمية، إلا أنها تخالفها في التطبييق العملي، حيث تمنع المسلمين من أداء شعائرهم الدينية بلغة القرآن الكريم[21].

وكان الفكر الإسلامي يؤكد أن الإسلام ليس مانعاً من التقدم والارتقاء، فهو دين الله الكامل، ويشتمل على أسس وخصائص تكفل له البقاء والاستمرار والحيوية والاستقلال، إضافة إلى ما فيه من العناية بالفضائل الخلقية الكفيلة بتربية الأجيال.

وقد حرص الفكر الإسلامي في هذا العهد (1367هـ/ 1948م) على ضرورة حصر الاقتباس من الحضارة الغربية في التقنيات دون غيرها[22]. وبذلك جدّد آراء الاتجاه الإسلامي في عهد المشروطية الثانية، وحذَّر من مضارّ أخذ ما يتعلق بالأخلاق واستبدالها بالقيم الإسلامية.

ومع تطور الحياة السياسية بعد عام 1369هـ/ 1950م، ومنح الشعب نوعاً من الحرية، بدأ مرحلة الإفاقة من السبات[23]، وظهور حركة الإصلاح الإسلامي من جديد. إلا أن ذلك لم يكن منظّماً ودقيقاً وَفق برنامج عمليّ وخِطّة مدروسة. وكان يغلب عليه طابع الحماسة والعاطفة والجري وراء الشعارات. لذلك أضاع المسلمون على أنفسهم فُرصاً للعمل المركّز، على أساس مدروس بعمق وتُؤَدة، وذلك في أثناء عهد حكومة «الحزب الديمقراطي»، الذي أمسك بزمام أمور الدولة عشر سنوات (1369-1379هـ/ 1950-1960م).

---

(21) Tunaya. *Ibid.*, sy. 217.

(22) Esref Edip. *Inkilap ve Din. Sebilurresad Dergisi. Sayi: 15 (1948), sy: 227.*

(23) Kabakli. *Ibid.*, sy. 356.

فقد سَمح هذا الحزبُ بممارسة نوع من الحياة الدينية الحرة، وذلك بإعادة الأذان والصلاة باللغة العربية، وإعادة فتح المساجد للصلوات، والموافقة على تدريس المواد الدينية، حيث قرّر مجلس الوزراء في جلسته المنعقدة في اليوم السابع من محرم عام 1376هـ (الثالث من آب/أغسطس عام 1956م) الموافقة على إعطاء الطلاب قِسطاً من المعلومات في التوحيد والعبادات وأسس الأخلاق، ضمن مادة الدين المقررة على جميع المدارس المتوسطة الرسمية، بوصفها مادة اختيارية[24].

وبحلول عام 1379هـ/ 1960م بدأ أصحاب الاتجاه الإسلامي في إعادة النظر -منهجاً وخطة- في الوضع السابق، فتخلّوا ولو بنسبة محدودة عن الجري وراء الشعارات. وتأكد لهم ضرورة القيام بالعمل المركّز المنظّم، فوجهوا عنايتهم إلى تربية النشء وتعليمه، وبخاصة في مستوى الدراسات الجامعية، ومحاولة المشاركة في الانتخابات العامة بالترشيح للنيابة، ولو على مستوى فردي في بعض المناطق. ومن ناحية أخرى، انعكس هذا التحول الفكري على ظهور توجُّه سياسيّ جديد، وإن كان محدوداً ببعض المظاهر التي تنمّ عن بعض الوعي. فقد أصبحت النظرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية -مثلاً- هي النظرة نفسها إلى الاتحاد السوفييتي، بوصفهما معسكرين يشتركان في نوعية السيطرة والحرص على مناطق النفوذ. وكان المسلمون الأتراك من قَبْلُ -بباعث خوفهم من الخطر الشيوعي المجاور لبلادهم- لا يجدون غضاضة في الميل إلى الولايات المتحدة الأمريكية والغرب بعامّة، بوصف هذا المعسكر مصدر حماية لهم من خطر الشيوعية، يدل على ذلك عدم النفرة من حلف الناتو (Nato)، بل الحماسة في الدفاع عنه والحرص عليه في بعض الأحيان.

وعلى الرغم من أنّ ذلك التحوّل في الوعي السياسيّ لم يكن بالمستوى المطلوب، ولم يكن شاملاً مختلف الاتجاهات السياسية والفكرية، فقد كان مصدر قلق وخوف من بعض الجهات التي ترصد مثل هذه التحولات

---

(24) Jaschke. *Ibid.*, sy. 128.

والاتجاهات. ولعل هذا هو ما دفع رئيس المخابرات الأمريكية (CIA) «غراهام فُولر Graham Fouler» إلى القول (عام 1379هـ/ 1960م) بأنّ «الحركة الإسلامية في تركيا تسير كل يوم نحو الأفضل، وأن استمرار هذه الحركة في النمو والتطور سوف يضر بالمصالح الأمريكية، مما يعد ضرورياً (الآن) المبادرة إلى اتخاذ التدابير اللازمة في هذا الصدد. . .»[25]. ويمكن تلخيص أهم جوانب النقص لدى الاتجاهات الإسلامية في إطار الفكر الإسلامي العملي فيما قبل عام 1379هـ/ 1960م على النحو التالي:

1 - الافتقار إلى مقوّمات الفكر المتكامل المرتكِز على أصول إسلامية ثابتة.

2 - عدم وجود تخطيط ثقافي لتحقيق الأهداف المرجوة، وبخاصة في المجالين السياسيّ والاجتماعيّ.

3 - عدم التخلي عن المآخذ الموجّهة إلى الأعراف الموروثة من القرن التاسع عشر الميلادي[26].

وعلى الرغم من هذا فقد استفاد الفكر الإسلامي في تركيا من الحرية النسبية لدستور عام 1961م/ 1381هـ، فبادر إلى القيام بحركة ترجمة واسعة، اتسمت بوعي جديد، دلّ عليه حسنُ اختيار كتب جيّدة لمؤلفين بارزين من أنحاء العالم الإسلامي، يشرحون فيها الإسلام بأسلوب جديد، مؤكدين ضرورة الرجوع إلى الكِتاب والسنّة، ونبذ الشوائب التي تعلقت بالدين وهو منها بُراء. . . ومن ذلك -على سبيل المثال- كُتُب سيّد قُطب، ومحمد أبو زهرة، وأبو الأعلى المودودي، وأبو الحسن الندوي، وحسن البنّا، وعبد القادر عودة، . . . وغيرهم[27].

وكان إقبال النشء المسلم على هذه المؤلفات إقبال الظمآن إلى الماء، وواضح أنه خرج من قراءتها واستيعابها بفهم جديد للإسلام، وأدرك عدم

---

(25) D. Mehmet Doğan. *Türkiyenin Dini Hayatina Disaridan Popular Oryantalistik Bakis* (Türkiye Kültürkültür ve Sanat Yilligi: 1990).

(26) Bulaç/Islam Aleminin Düsünce Sorunlari, sy. 67. Çağdas Duzenler, sy. 197.

(27) Bulaç/ Duzenler Çağdas, sy.197

وجود طريق وسط بين الجاهلية والإسلام. فالإسلام لا يتجزّأ عقيدة وعبادة وفكراً ونظاماً، ولا بدّ مع صحة العقيدة من سلامة التطبيق، وبخاصة في نظام الحكم. أما الكفر فهو ملّة واحدة، لا يمكن التهاون معها على حساب الدين الحق في أي قضية أو مسلك. بهذه الروح الواعية الجديدة اتجه الفكر الإسلامي إلى الأصالة، على أساس من ربطه الوثيق بالكِتاب والسنّة في المصدر والتقويم. وكان لا بد على أساسٍ من هذا محاولة التخلص من العناصر الغريبة(28)، المنافية لهذه الأصالة. ومع أن تأثير هذه الترجمات لم يظهر مباشرة في النشء إلّا بعد مدّة من الزمن، لكنه استطاع اختراق كثير من الموروثات البالية والمفاهيم القومية -التي انتشرت كثيراً بعد نشأة الجمهورية التركية- والنفاذ إلى الداخل، ليكون له كيان مستقلّ في الوصول إلى الهدف المنشود. وهذا ما يؤكده أحد الباحثين(29) بقوله: «لا شك في أنّ أهم ما يعتبر من حوادث السبعينات (من القرن العشرين الميلادي) تميز الفكر الإسلامي من جميع السمات الفكرية للجماعات الوطنية، وتقدمه نحو الاستقلالية». ولقد فكّر المسلمون لأول مرة بعد نشأة الجمهورية في تنظيم حزب سياسي عام 1389هـ/ 1970م، هو «حزب النظام الوطني». ولما أغلق بعد مدّة وجيزة، أنشئ «حزب السلامة الوطني»، وذلك في عام 1392هـ/ 1972م. واستمر في العمل السياسي مثل الأحزاب الأخرى حتى الانقلاب العسكري (الثالث من ذي القعدة 1400هـ، الموافق للثاني عشر من أيلول/ سبتمبر عام 1980م). وقام هذا الحزب بنشاطٍ بارز من خلال المشاركة مع «الحزب الجمهوري» أولاً، ثم مع «حزب العدالة» ثانياً، وأمضى في السلطة مدّة غير قصيرة نسبيّاً.

كان قيام المسلمين بخوض المعارك الانتخابية، ومحاولتهم المشاركة في الحياة السياسية في بداية الأمر، محاولة لسد فراغٍ تفتضيه المصلحة الإسلامية. ورُؤِيَ فيما بعد أنه لا يستكمل تحقيق المصلحةً الإسلامية بصورة مناسبة إلا بمزيد من العناية بالفكر الإسلامي، والوصول به إلى مستوىً رفيع ومتكامل من

---

(28) Bulaç/Islam Aleminin Düsünce Sorunlari, sy. 68.

(29) A. Faruk Yanardağ. *Uç Vakte Kadar Darbe. Objektif Dergisi.* Sayi: 1 (Mayis 1989), sy: 5.

الوعي، يمكّن أصحابه من القيام بمسؤولياتهم على الوجه المطلوب. ولعل هذا هو ما دعا بعض الباحثين الغربيين بشكل خاص -كما يرى أحد الباحثين(30)- إلى بحث موضوع «التجديد الإسلامي Islamic revivalism» في تركيا ومدى تقدّمه، وبخاصة فيما بعد عام 1400هـ/ 1980م. حيث كثُرت الرسائل العلمية في هذا الموضوع، في مختلف الجامعات الغربية وفي تركيا نفسها، في الوقت الذي لم يكن يحظى هذا الموضوع باهتمام يذكر فيما قبل التاريخ المذكور. فعلى سبيل المثال يتناول كتاب «الدين والتغيير الاجتماعي في تركيا الحديثة: بديع الزمان سعيد النورسي» (Religion and Social Change in Modern Turkey the Case of Bediuzzaman Said Nursi. State Unv. Of New York Press, 1989) حركةَ النور الإسلامية ومُنشئَها بديع الزمان سعيد النورسي -رحمه الله- بدراسة موضوعية، مجرّدة من العواطف -وإن كان من وجهة النظر المخالفة-، وبتفصيل دقيق للحركة ومدى تصادمها بالمصالح الغربية(31).

إن اهتمام المتخصص الغربي بفعل الثقافة الإسلامية في تركيا ونتائجها الواضحة، لم يقتصر على المدن الكبيرة أو الصغيرة داخل تركيا، بل تعداه إلى الخارج ليصل إلى الدول الغربية نفسها، من خلال محاولة التعرّف إلى حركات العمّال الأتراك في هذه الدول، في مجالات الثقافة الإسلامية، ومدى تأثيرها، ودراسة مدى تعارضها بخاصة مع أنظمة الحكم الغربية، ومن هذه الدراسات على سبيل المثال: «الواقع الإسلامي في أوروبّا الغربية»، للمؤلفين «تُوماس غرهولم» و«جورج لِتْمان» (Islamic Presence in Western Europe/ Litman.London, 1988).

ومن الاهتمام الغربي بمراقبة النشاط الإسلامي، ومدى ما يُحدثه من أثر، ما يدل عليه كتاب «أمريكا في تركيا Turkiyedeki Amerika)» لمؤلفه «نوْزات أوستون Nevzat Ustun»، من اهتمام جهاز الاستخبارات الأمريكية في تركيا،

---

(30) Gencay Saylan. *Toplumsal Değisime Tepki*. Cumhuriyet Kitap Dergisi. Sayi: 13 (1990), sy: 25.

(31) حول الدراسات العلمية عن الفكر والحركات الإسلامية في تركيا انظر «التنصير والاستشراق» في هذا الكتاب.

في رصد حركة الثقافة الإسلامية وتحليلها بدقة متناهية.

ومن ظواهر هذا التوجه أن «حركات الفكر الوافد» تقوم بالتخطيط لضرب الاتجاه الإسلامي، بتأييد واضح ودعم مستمر من الإعلام الغربي -مصدر ذلك الفكر الواقد في تركيا- وذلك بمحاولة إثارة المشكلات بين الاتجاهات الإسلامية، وبين ممثلي التيارات الوافدة من رجال السلطة وعناصرها المختلفة. إضافة إلى ما يحدثه غزو الثقافة الغربية في صفوف النشء المسلم من صراع فكري، يترك انعكاسات خطيرة في الواقع المعاش.

ولكن، على الرغم من هذا وذاك، فإنّ الاهتمام بالإسلام ومحاولة القيام بتطبيقاته العملية، يزدادان يوماً بعد يوم، على مستويات فردية وجماعية، كما أن الدعوة إلى نظام الحكم الإسلامي، بوصفه الحل الكامل لمشكلات الأمّة الإسلامية، أخذ حيّزاً كبيراً من اهتمام الشباب المثقف. ومما شجع على ذلك وقوّاه تلك التجارب المريرة التي جعلت الاقتناع بأكذوبة الحلول المستورَدة يزداد قوّة، ويؤكد أن الحل الوحيد يكمن في اتّباع الطريق السوي، وهو الإسلام.

وقد قطع هذا الاتجاه مسافة لا بأس بها من عمر الدعوة، ولقي تجاوباً طيّباً من مختلف مستويات الشعب، وبخاصة عناصر الشباب في المدارس والجامعات. ومما زاد هذا الاتجاه رسوخاً لدى هؤلاء، عدم اهتمامهم بالنظريات الاجتماعية الوافدة، المبنية على الصراع بين العالِم والجاهل، والمثقفين والعَوام، والأغنياء والفقراء[32].

وإذا قورن هذا الوضع الراهن في تركيا، بما كان عليه قبل عقد من الزمان، ظهر البَوْن شاسعاً. فالشوارع ومنصّات الجامعات، ومختلف المؤسسات الاجتماعية، الأهلية والرسمية، لا تخلو ممن يدعو إلى اتخاذ الإسلام ديناً ونظاماً للحياة، ويحاول تطبيقه في حياته العملية. بل إن ذلك أصبح واقعاً جليّاً بشكل لافت.

---

(32) Ismetözel. *Tehdit Degil, Teklif*, sy. 30.

ومما يدل على تأثير عمل الاتجاه الإسلامي في خلال العقود الأربعة الماضية، ما لوحظ من ازدياد عدد المصلين في المساجد، والصائمين في شهر رمضان. وقد أكدت إحدى المصادر الغربية[33] أن عدد المساجد في تركيا عام 1364هـ/ 1945م كان عشرين ألفاً، ووصل عام 1405هـ/ 1985م إلى سبعين ألفاً (أي بنسبة مسجد لكل ألف شخص، وأصبح في المرحلة الأخيرة نسبة مسجد لكل سبعمائة شخص). وبهذا يكون عدد المساجد قد ازداد ثلاثة أضعاف ونصف، في الوقت الذي ازداد عدد السكان فيه ضعفين ونصفاً (من 18.7 مليوناً إلى 51.4 مليوناً).

وواضح أن اتجاه الفكر الإسلامي في الوقت الراهن لم يأخذ صيغة تنظيم محدد، نظراً لوجود عوائق، من أهمها:

1 - أن الدستور والقوانين السائدة، تحدّ من الالتزام الشامل بمنهج الإسلام، وتصرّ على أن تحصر ذلك في نطاق العبادات فحسب، وتقاوم بشدّة ما تسميه تدخّل الدين بالسياسة.

2 - ما يظهر من نزاع بين مختلف الجماعات الإسلامية، في بعض المواقف والمناسبات، مما يدل على وجود فروق شاسعة بين تلك الجماعات، واختلاف في المنهج والمفاهيم وأسلوب العمل[34].

3 - ضعف العلاقات الفكرية بين المثقفين المسلمين، وما يفرضه الواقع الإسلامي من تعاون فيما بينهم، على أساس من الحوار البنّاء والعطاء المُثمر.

وعلى الرغم من ذلك فإن الوضع الراهن للعمل الإسلامي في تركيا، أصبح مصدر قلق وخوف لبعض الجهات، وهي لذلك لا تألو جهداً في استغلال كل فرصة سانحة لتأليب الرأي العام، وتحريض السلطات بشكل خاصّ ضد كل من يظهر منه التزام عملي بالإسلام أو دعوة إليه أو حرص على تميز المسلم بفكره وسلوكه ومواقفه، ولو كان ذلك على النطاق الفردي

---

(33) Polat. *Ibid.*, sy. 15, 40.

(34) انظر: المرجع السابق، ص 61.

أحياناً، كقيام موظف ذي مكانة بأداء صلاة الجمعة[35]، أو محاولة عناصر من المثقفين الدعوة إلى الدِّين، والحرص على تميز شخصية المسلم من غيره. ويشير بعض الباحثين[36] إلى أن التهاون بمثل هذه الأمور يؤدي إلى عواقب خطيرة، مشيراً إلى أن الخلافة العثمانية لم تتنبه للنشاط الفكري المعادي لها -ولو صدر من أفراد- فتفاقم واشتدّ. وكان أحد الأسباب الرئيسة لانهيار الدولة.

ثالثاً: وسائل نشره:

استفاد حملة الفكر الإسلامي في تركيا من الإعلام ووسائله في نشر مبادئه وآرائه، منذ خروجهم إلى ساحة العمل الفكري. وذلك إيماناً منهم بأن للقلم تأثيره العملي الفعّال، في نقل المفاهيم الفكرية وآراء المفكرين، إلى أكثر عدد ممكن من القراء، لتقوية عزم المُوالين، ودفع المناوئين إلى الحوار الفكري الهادئ.

وكان من وسائل الإعلام التي استُخدمت من قبل العاملين في الاتجاه الإسلامي، في أثناء عهد المشروطية الثانية، بعض الصحف والمجلاّت التي كانت تصدر آنذاك. منها:

1 - جريدة «ولقان» -ويعني «البركان»- الفعّالة المؤثّرة التي استمرت حتى وقوع حادثة 31 مارس (آذار)[37]، حيث أُغلقت بعد إعدام حزب الاتحاد والترقي رئيس تحريرها «درويش وحدتي»[38].

---

(35) انظر على سبيل المثال: **مجلة نقطة** Nokta (18/ 5/ 1986م و22/ 2/ 1987م)، **ومجلة تمبو** Tempo (14/ 8/ 1988م)، **وصحيفة جمهوريت** Cumhuriyet (11/ 3/ 1989م)، **وصحيفة ملّيت** Milliyet (11-14-21/ 3/ 1989م).

(36) Eroğlu, sy. 156.

(37) هذا حسب التقويم الرومي لسنة 1325، ويصادف 22 من ربيع الأول عام 1327هـ / 13 نيسان 1909م. للتفصيل عن هذه الحادثة التي أدت إلى إسقاط السلطان عبد الحميد الثاني من الحكم، واستلام الاتحاد والترقي زمام أمور الدولة. انظر: صادق آلبايراق: هل 31 مارس حادثة رجعية؟

(38) درويش وحدتي (1869-1909م) وُلد في جزيرة قبرص، ونشأ في فقر مُدقع.: حفظ=

2 - مجلة «سراط مستقيم» أي «السراط المستقيم» الصادرة في الثلاثين من رجب عام 1326هـ/ الثامن والعشرين من آب «أغسطس» عام 1908م، ثم أُطلِق عليها اسم «سبيل الرشاد» بعد المجلد السابع. وقد استمرت حتى عام 1343هـ/ 1925م، وصدر منها 641 عدداً[39]. ثم استأنفت عملها ثانية واستمرت حتى عام 1367هـ/ 1948م. وكانت مجلة علمية قيّمة، انضوت إلى لوائها وشاركت فيها مجموعة من المفكّرين أمثال: شيخ الإسلام موسى كاظم، ومحمد عاكف. وقد أصبحت هذه المجلة، فيما بعد، لسان حال اتجاهات التجديد.

3 - مجلة «بيان الحق» التي استمرت حتى 1359هـ/ 1940م، بعد أن انقطعت من الصدور مرات عدة.. وقد تضمّنت هذه المجلة مقالات قيّمة، حاولت من خلالها توضيح بعض المسائل والموضوعات التي كانت مثار جدلٍ بين بعض الفئات، مثل: الإسلام والحضارة، البعث بعد الموت، الحرية والشورى في الإسلام، السياسة الشرعية... الخ[40]. وقد أصبحت هذه المجلة، فيما بعد لسان حال الاتجاه المحافظ، وكانت تصدرها قبل نشأة الجمهورية (الجمعية الإسلامية).

4 - ومن المجلات والصحف الإسلامية التي صدرت أيضاً في هذه المرحلة: «مكارم الأخلاق» (1326-1327هـ/ 1908- 1909م) «الإسلام والعلوم» (1327هـ/ 1909م)، «الحق» (1329هـ/ 1911م)، «الكلمة الطيبة»

= القرآن وهو صغير، سافر إلى إستانبول حين بلغ العشرين من العمر، فعمل إماماً في إحدى مساجدها، ثم نُفي من إستانبول ورجع إليها ثانية، فاصدر جريدة «ولقان» التي انتقد فيها سياسة الاتحاد والترقي، وذلك في تشرين الثاني (نوفمبر) عام 1908م. ثم خاطب رجالات الدولة مبيّناً أن الاعتقادات الدينية قد تزلزلت، وأن الأخلاق قد فسدت، وطلب منهم إعطاء الدين مكانته اللائقة. وأنشأ في الثالث من نيسان (ابريل) عام 1909م جمعية «الاتحاد المحمّدي». وكان له دور بارز في حادثة 31 مارس. فلما أخمدت الحادثة هرب إلى إزمير، فقبض عليه، وأوتي به إلى إستانبول فأُعدم فيها.
Meydan. Larosse. *Ibid.*, 3/588.

(39) Ersoy. *Ibid.*, (من مقدمة المعلق والناشر محمد أرطغرل دزداغ).

(40) انظر بالتفصيل فهرس المجلد الأول من المجلة، ص 618.

و«العلوم» (1330-1331هـ/ 1912-1913م)، «المرشد» و«مدرسة اعتقادلري» «في العقيدة» (1331هـ/ 1913م)، «دار الحكمة الإسلامية» و«جهان إسلام» (1333هـ/ 1915م) الصادرة من قِبل الجمعية الخيرية الإسلامية، «لواء الإسلام» (1340هـ/ 1922م)، «صدى الإسلام» (1341هـ/ 1923م)... ومجلات إسلامية أخرى كثيرة[41].

وتختلف المجلات التي صدرت، فيما بعد، اختلافات ظاهرة في المنهج والاتجاهات الفكرية، وذلك بسبب اختلاف وجهات منشئيها، وتكوينهم الثقافيّ والفكريّ. فمنها مجلات تمثل الاتجاه التجديدي، مثل «سبيل الرشاد»، وأخرى تمثل اتجاهات التصوف مثل «التصوف» Tasavvuf (1367هـ/ 1948م). وهناك مجلات أخرى ذات طابع متنوع مثل «طريق الإسلام» Islam Yolu (1367- 1368هـ/ 1948- 1949م). وكانت هناك بالمقابل مجلّات دافعت عن العلمانية وقضاياها[42] تحت ستار الدِّين، مثل: «الرجل الحديث» Yeni Adam و(طريق الدين) Din yolu لصاحبهما «إسماعيل حقّي بلته جي أوغلو».

وقد ازداد عدد المجلات الإسلامية في العقد الأخير زيادة مطّردة، فقد وصل توزيع أعداد المجلات الإسلامية في الشهر الخامس من عام 1407هـ/ كانون أول (ديسمبر) 1987م -على سبيل المثال- زهاء 500 ألف نسخة. وهذا العدد -كما يرى أحد الباحثين[43]- أكبر من ضِعْفَي عدد نسخ كل مجلّات الفكر المخالف بجميع اتجاهاته.

وقد زاد عدد المجلات الإسلامية عام 1410هـ/ 1990م على خمسين مجلة. ويعدّ هذا العدد أقصى ما وصلت إليه المجلات الإسلامية، منذ نشأة الجمهورية التركية. وكان ما حظيت به من انتشار في أوساط الجمهور المسلم

---

(41) انظر بالتفصيل فهارس قسم الدوريات الوطنية في أنقرة.

(42) انظر على سبيل المثال مقال: Neset Çağatay. *Kadinin Ortunmesi (Tesettür)*. Din Yolu Dergisi, Cilt: 1, Sayi: 3, (5 Nisan 1956), sy: 6-7.

(43) Uzunyaylali. *Ibid.*, sy. 95-96.

من أبرز أسباب ما جرى من محاولات عدة تهدف إلى تأليب الرأي العام، قامت بها مجلات الفكر الوافد على الفكر الإسلامي.

أما الجرائد، فعلى الرغم من طبع أكثر من مليون نسخة يوميّاً، من الصحف التي تُعَدّ موالية للاتجاه الإسلامي، فإن ذلك لا يُعتبر في مستوى الرسالة التي ينبغي أن تؤديها، والمهمة المنوط بها، وبخاصة في مناخ التحديات التي يواجهها. ولذلك أسباب[44]، من أهمها:

1 - ضعف القدرة المالية، وما تؤدي إليه من عدم التمكّن من الحصول على أجهزة الطبع والنشر السريع الحديثة، وعدم دفع أجور العاملين في هذه الصحف بشكل منتظم، مما يؤدي إلى تأخيرها مدّة طويلة.

2 - الافتقار إلى شركة توزيع إسلامية.

3 - الافتقار إلى وكالة أنباء إسلامية.

4 - قلة توافر الإعلاميين الإسلاميين المتخصصين، وعدم وجود جمعية تضم العاملين بهذه الصحف، وتعمل على رفع مستواهم والعناية بأوضاعهم.

5 - اعتماد هذه الصحف على وكالات الأنباء الغربية، وعدم وجود مكاتب خاصة بها في الخارج، إضافة إلى افتقارها إلى المراسلين.

أما الكتب ودور النشر الإسلامية، فقد توقفت فترة طويلة عن الصدور، بسبب الحظر الشديد على الفكر الإسلامي في السنوات الأولى من نشأة الجمهورية في تركيا[45]. ويكفي مثالاً على ذلك أن «محمد عاطف الإسكيليبي» قد أُعدم في الثاني عشر من شعبان عام 1344هـ/ الرابع والعشرين من فبراير(شباط) عام 1926م، لأنه ألّف كتاباً في تحريم لبس القبّعة، التي اعتبر لابِسَها متشبهاً بالكفّار، قبل إصدار قانون المنع بسنة ونصف[46].

---

(44) المرجع السابق، ص 103-104.

(45) Gencay Saylan. *Türkiyedeki Islami Hareketin Ana Dinamikleri ve Hareketin Gelisme Süreci*. Dis Polikika Dergisi, Sayi: 6 (Temmuz 1989) sy: 226.

(46) Kara, Ismail, *Türkiyede Islam Düsüncesi*: 1/244.

ولم يكن مجموع ما ألّف أثناء الحظر المفروض على تدريس الدين، وما يتعلق به في المدارس خلال أربعة عشر عاماً (1354-1368هـ/ 1935-1948م) يتجاوز اثنيْ عشر كتاباً، تتضمن كلها معلومات سطحية عن الدِّين للأولاد[47]. وفي إحصائية[48] أجريت عام 1972م (1391-1392هـ) تبيّن أن عدد الكتب المطبوعة في تركيا، في خلال هذا العام كان 7032 كتاباً، يتوزع حسب تخصصات علمية مختلفة على النحو الآتي:

الموضوعات العامة	612
الفلسفة	82
الدين	396
العلوم الاجتماعية	2474
اللغة	176
العلوم النظرية	347
العلوم التطبيقية	1135
الفنون الجميلة	274
الآداب	1229
التاريخ والجغرافيا	307

لكن هذا الوضع قد تغيّر كثيراً في السنوات التي أعقبت هذه المرحلة. فقد ازداد عدد دور النشر الإسلامية في المدن الكبيرة، وازداد بذلك عدد الكتب الإسلامية في مختلف المجالات. ويكفي دليلاً على ذلك أن الكتاب العربيّ ما يكاد يصدر ويبدأ تداوله، حتى تظهر ترجمته التركية بسرعة ملحوظة. وهذا وضع عام، فيما يتعلق بالكتب الإسلامية المترجمة من اللغات العالمية، وإن كان غالب ما يترجم هو من الكتب الصادرة باللغة العربية. ومما يجدر ذكره،

(47) انظر أسماء هذه الكتب في: Jaschke, *Ibid*, sy. 83.

(48) Yesevizade. *Nasil Bir Dünyada Yasiyoruz?* sy. 111.

هنا، أن من أبرز ميزات كثير من الكتب المترجمة، تقريب المعاني إلى ذهن القارئ، بصورة توحي وبأنّ المؤلف قد كتب كتابه باللغة التركية. ومن ذلك على سبيل المثال كتاب «**الإسلام بين الشرق والغرب**» لمؤلّفه البوسنوي عليّ عِزّت بيغوفيتش، وكتاب «**الحجاب**» لأبي الأعلى المودودي.

وهناك مشروعات قيّمة قامت بها بعض دور النشر، مثل: تفسير «**في ظلال القرآن**»، فقد ظهر في 16 مجلداً، وقد تُرجِم ثلاث مرات لمترجمين عدّة، و«**تفسير القرآن العظيم**» وقد صدر في عشر مجلدات، و«**الكامل في التاريخ**»، وأقسام من «**مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**»، و«**زاد المعاد في هدي خير العباد**» للإمام ابن القيّم.

ويقوم الآن «وقف الديانة» بمشروع ضخم، وَظّف للقيام به كثيراً من الأساتذة المتخصصين. وهذا المشروع هو إصدار «دائرة معارف إسلامية»(49) بأقلام المسلمين، بعيداً من الافتراءات الاستشراقية. وقد صدر منها حتى الآن ثلاثة وثلاثون مجلداً، والمتوقع أن يكتمل صدورها في أربعين مجلداً.

---

(49) انظر لتعريف مفصل عنها: صابان، سهيل. «دائرة المعارف الإسلامية الجديدة»، **مجلة عالم الكتب** (الرياض). ع 3، المجلد 14، (ذو القعدة - ذو الحجة 1413هـ (مايو- يونيو 1993م)، ص 263-269.

الفصل الأول

الجهود الرسمية في محاولة تصحيح الأوضاع الثقافية في تركيا

أولاً: محاولة إنشاء الجامعة الإسلامية

من قواعد الخلافة في النظام الإسلامي أنها تقوم على أساسٍ من وحدة الأمة الإسلامية، وهي مما يتميز به تكوين الامة في الإسلام، وعلى الرغم من أن هذه الوحدة أساس لا تقوم الأمة إلا به؛ فهي -من ناحية أخرى- وسيلة للحفاظ على كيان المسلمين، وتحقيق العدل فيما بينهم ودفع الظلم والطغيان عنهم، ونُصرة من يستغيث بهم من الأمم الواقعة تحت سيطرة قوى معادية تمارس عليها ضروب الظلم وأنواع القهر. وتحقيق العدل للمسلمين، ولمن يستنصرهم، يقتضي منهم الانضواء إلى لواء الخلافة، حتى تكون كلمتهم مسموعة، ويكون الأمر الذي يقررونه نافذاً، بحيث لا يقوى الباغي على إلحاق الضرر والأذى بأحد، أو الاستمرار في غيّه وطغيانه. وذلك نظراً لقوة دولة الخلافة، وما تتمتع من قدرة على ردع الظالمين والمعتدين.

وقد انتقلت الخلافة للعثمانيين عام 923هـ/ 1517م، فحافظوا عليها بوصفها رمزاً للوحدة الإسلامية، إضافة لِما كانت عليه من قوّة فعلية. فالدولة العثمانية كانت في ذلك الوقت قوية مترامية الأطراف. ومع ما كان للعثمانيين من قوة لدولتهم، فإنهم أرادوا كذلك كسب ثقة المسلمين في مختلف أنحاء المعمورة، من أجل الوقوف في صفّهم ضدّ الصَّفوِيّين[1] بشكل خاص. وبعد

(1) أسرة إيرانية حاكمة (من أواخر القرن الخامس عشر حتى عام 1723م) ترجع إلى =

التاريخ المذكور أصبح كل واحد من سلاطين الدولة العثمانية يلقب بخادم الحرمين الشريفين، وخليفة المسلمين، وغيرهما من الألفاظ الدالة على استعدادهم لخدمة المسلمين وقضاياهم..

وقد استمرت الخلافة في الدولة العثمانية حتى السادس والعشرين من رجب عام 1342هـ/ 2-3-1924م. ثم بعد إلغائها وإقامة النظام الجمهوري في تركيا بديلاً منها، أصبح العالم الإسلامي خالياً من خليفة يدير شؤون المسلمين، ويوحِّد صفوفهم حتى يومنا هذا.

وحاول السلطان (عبد الحميد الثاني) من بين سلاطين الدولة العثمانية، الاستفادة من موقع الخلافة باتباع سياسة رشيدة، ترمي إلى توحيد صفوف المسلمين. وتعرف هذه السياسة (بالجامعة الإسلامية). ويعرفها بعض الباحثين[2] بأنها (ذلك التيار الفكري والسياسي الذي أبصر قادته وأنصاره أن هناك عدداً من التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي والشعوب الإسلامية، سواء أكانت تلك التحديات آتية من داخل الأوطان الإسلامية، كالتخلف الفكري والروحي والانحدار الحضاري والصراعات الإقليمية والقبلية، أم آتية من الخارج في شكل المد الاستعماري والامبريالي الذي زحف من أوروبّا على الشرق، وبخاصة في القرن التاسع عشر).

وينطبق هذا التعريف على ما كان يدعو إليه «السيد جمال الدين الافغاني». لكن دعوته التجديدية لم تكن مجرد تجمع سياسي تحت إمرة خليفة مّا، سواء أكان عثمانيّاً أم عربيّاً أم أعجميّاً[3]، ضدّ مد النفوذ الأجنبي في العالم

= الشاه إسماعيل الصفوي (ت 1524م) مؤسس الدولة الصفوية. قضى على مذهب السُنّة في بلاد فارس، وجعل مذهب الشيعة المذهب الرسميّ للدولة. جرى الصراع فيما الصفويين والعثمانيين على السيادة في المنطقة، فقضى عليهم الأخيرون كما قضوا على أسرتهم عام 1723م. انظر بالتفصيل: أولسن، روبرت دبليو. **حصار الموصل والعلاقات العثمانية الفارسية: (1718- 1743م)**؛ ترجمة عبد الرحمن بن الحاج أمين بك. الرياض: دار العلوم، 1403هـ/ 1983م ص 41.

(2) عمارة، محمد. **الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1976م، ص 47-48.

(3) Jaschke. *Ibid.*, sy. 12.

الإسلامي، كما كان يغلب على أفكار السلطان عبد الحميد في سياسته للجامعة الإسلامية، بل كانت دعوة للرجوع إلى الأصالة[4] بجميع مقتضياتها العصرية. . ويشير بعض الباحثين[5] إلى أن «السيد جمال الدين» بدأ الدعوة إلى هذه الفكرة منذ حجه إلى مكة المكرمة عام 1273هـ/ 1857م، وأنشأ فيها جمعية «أم القرى»، التي ضمّت أعضاء من مختلف الأقطار الإسلامية. واستمر على هذا المنوال وهو يحث على فكرته متنقلاً بين الأقطار والعواصم الإسلامية، حتى استقر به الحال في «باريس» وإصدار مجلة «العروة الوثقى» (14 جمادى الأولى 1301-27 ذو الحجة 1301هـ/ 11 مارس 1884-17 أكتوبر 1884م)[6] التي ركزت على:

1 - مقاومة الاستعمار الغربي.

2 - الدعوة إلى الجهاد.

3 - أسباب تخلف المسلمين.

4 - الوحدة السياسية[7].

وقد انضم إلى «السيد الأفغاني» مثقفون متحمسون لدينهم، تعهدوا ببذل ما في وسعهم لإحياء الأخوّة الإسلامية[8]، ونشر أسباب المحبة والمودّة فيما بينهم، ومحاربة ما حل بهم من أسباب التفرق والشحناء، مركّزين جهودهم على الوحدة الإسلامية والسيادة، والوقوف ضد الاستعمار الغربي في صف واحد[9].

---

(4) انظر هذا الموضوع بالتفصيل في عنوان «اتجاهات التجديد» من هذا الكتاب.

(5) انظر: الصعيدي، عبد المتعال. **المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر الهجري (100-1370هـ)**، القاهرة: مكتبة الآداب، 1370هـ. ص 491.

(6) انظر: حجاب، منير. **العروة الوثقى: دراسة تحليلية لمقومات نجاح الصحافة الإسلامية**، الاسكندرية: فرع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982م، ص 55 وما بعدها.

(7) انظر: المرجع السابق، ص 21.

(8) انظر: أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، بيروت: دار الكتاب العربي، (د.ت)، ص 81-82.

(9) انظر: الأفغاني، جمال الدين. عبده، محمد. **العروة الوثقى**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1389هـ/ 1970م، ص 107 وما بعدها.

وقد وجّه الأفغاني أنظار المسلمين إلى مطامع الافرنج في ديار المسلمين، وعنايتهم المتوجهة إلى بثّ الأفكار الساقطة بين أرباب الديانة الإسلامية، وتمزيقها شِيَعاً وأحزاباً[10]. وبيّن أن العالم النصراني اتفق فيما بينه على قطع دابر الدول الإسلامية، مع وجود اختلاف واضح فيما بينهم في الجنس والمذهب. وهم يطلقون على الاتفاق «الوطنية»، في الوقت الذي يعدون ما في الشرق تعصباً وتزمّتاً. لذلك فينبغي على العالم الإسلامي الاستفادة من معطيات الحضارة الغربية وإنشاء وحدة سياسية للنجاة من الهلاك[11]. ويرى أن هذه الدعوة تتحقق في الانضمام إلى الدولة العثمانية والاجتماع بها، ليكون للمسلمين قوة، لا يستطيع الأعداء النفوذ من خلالها[12].

وقد خاطب العلماء أيضاً وذكّرهم بالقيام بواجبهم، وهو النهوض لإحياء الرابطة الدينية، وتدارك الاختلاف الذي وقع في المُلك بتمكين الاتفاق الذي يدعو إليه الدين، وجعل معاقد هذا الاتفاق في المساجد والمدارس، حتى يكون كل مسجد وكل مدرسة مهبطاً لروح حياة الوحدة، ويصير كل واحد منهم حلقة في سلسلة واحدة، إذا اهتز أحد أطرافها اضطرب لهزّته الطرف الآخر، ويرتبط العلماء والخطباء والأئمة والوعاظ في جميع أنحاء الأرض بعضهم ببعض، ويأخذون بأيدي العامة إلى حيث يرشدهم التنزيل وصحيح الأثر[13].

كما طالب الشعوب الإسلامية التقدم إلى مصاف الأمم الحرّة والمتطوّرة عن طريق التعليم[14]، والاتجاه إلى التجديد في الدين ودعوة المسلمين إلى الاقتباس من حضارة الغرب[15]. وكان يرى أن الشرق لن ينتصر في صراعه

---

(10) انظر: المرجع السابق، ص 85.

(11) Karal. *Ibid.*, 8/542.

(12) انظر: الأفغاني. **العروة الوثقى**، مرجع سابق، ص 372.

(13) انظر: المرجع السابق، ص 74-75.

(14) انظر: رافق، عبد الكريم. **العرب والعثمانيون: 1516- 1916م**، مرجع سابق، ص 493.

(15) حسن، عبد الباسط محمد. **جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي الحديث**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1402هـ، ص 84.

مع الغرب إلا إذا تسلّح بسلاحه[16].

ويرى بعض الباحثين أن فكرة وحدة إسلامية تضم جميع المسلمين في جبهة واحدة لمواجهة الخطر الآتي من العالم النصراني، قامت في أذهان حركة «الشبيبة العثمانية»[17] ما بين عام 1276-1297هـ / 1860-1880م بتأثير من الوحدة الجرمانية والوحدة الإيطالية[18]، إضافة إلى حركة الجامعة الصُّقْلُبيّة[19]. ومنهم من يحدد لها عام 1289هـ/ 1872م[20]، إلا أن أكثر الباحثين يعزون الفكرة إلى السيد «جمال الدين الأفغاني»، كما تدل على ذلك مجلة «العروة الوثقى» وأفكاره المتناثرة في مختلف الكتب[21].

وفكرة «الوحدة الإسلامية» بوصفها فكرة سياسية برزت في عهد من عهود التاريخ الإسلامي، وكان لها سماتها الدولية وآثارها السياسية الفعالة، فترجع إلى السلطان عبد الحميد الثاني الذي تيقّن تماماً أن الدولة العثمانية لا يمكن إنقاذها من تسلط الدولة الغربية الاستعمارية عليها ومطامعهم فيها، إلا بالرجوع إلى الدين الذي يأمر بتوحيد المسلمين تحت ظل خليفتهم. فعمل لإحياء «الجامعة الإسلامية»، واسترداد ما كان لها في الماضي من الجلالة والهيبة[22]. وكان من آثار مناداته بهذه الفكرة، من خلال ما لمنصبه من موقع وتأثير لدى المسلمين، أن توجّس الأوروبيون خِيفةً من ذلك، وأحسّوا بخطر

---

(16) انظر: عمارة. **الجامعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 50.

(17) ويقصد بذلك الطلاب المسلمين الذين درسوا في أوروبا، وتأثروا بمؤسساتها الثقافية والتربوية وأنظمتها السياسية، وأرادوا نقلها إلى الدولة العثمانية.

(18) انظر: لويس. **الغرب والشرق الأوسط**، مرجع سابق، ص 158.

(19) كانت حركة الجامعة الصّقْلبية (وتسمى الآن السلافية) تسعى لضم جميع صقالبة أوروبا على اختلاف حضاراتهم ومذاهبهم، للتخلص من السيطرة العثمانية والنفوذ الألماني، ثم تكوين كتلة حضارية سياسية في شرقي أوروبا ووسطها، تقوى على مناهضة غربي أوروبا وتسعى لتحقيق آمال روسيا في التفوق. الشناوي، عبد العزيز. **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها**، 1/ 71.

(20) Güngör. *Ibid.*, sy. 162.

(21) مثل: سلام، محمد مدكور. **جمال الدين الأفغاني باعث النهضة الفكرية في الشرق**؛ المخزومي، محمد باشا. **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، وغيرها.

(22) ستودارد. **حاضر العالم الإسلامي**، مرجع سابق، 1/ 290.

الفكرة على ما يخططون له ضد العثمانيين.

ويلخّص أحد المؤرخين[23] الأسباب التي أجبرت الدولة -حسب رأيه- إلى تبني سياسة الجامعة الإسلامية على النحو الآتي:

1 - سوء العلاقات بين المسلمين والنصارى في الدولة العثمانية.

2 - تدخّل الدول الأوروبية في شؤون الدولة العثمانية لمصالح نصارى الدولة العثمانية.

3 - محاولة الأوروبيين العمل الدائب على استعمار البلاد الإسلامية.

4 - ظهور الاتجاهات الفكرية المؤيدة للاتحاد في العالم الإسلامي.

بَيْدَ أن أقوى الأسباب لتبنّي تلك السياسة، هو تمسّك السلطان عبد الحميد الثاني بالدين، وتنشئته الإسلامية، وحرصه على تخليص الدولة والمسلمين من نير الاستعار الغربي. ومما يؤيد ذلك أن الأسباب المذكورة كانت موجودة في الدولة قبل وجود السلطان في الساحة السياسية، ووُجدت بعد سقوطه، لكن الحرص على فكرة الجامعة الإسلامية والاهتمام بها لم يصلا في أيٍّ من عهود أولئك السلاطين، إلى ما وصلا إليه في عهد السلطان عبد الحميد من العناية والاهتمام.

ومن أجل تحقيق هذه السياسة فقد اتصل السلطان بزعماء الشعوب والجماعات الإسلامية في الداخل والخارج، وحاول إنشاء علاقات متينة معهم[24]، مستنداً في ذلك إلى المبادئ الآتية:

1 - النظر إلى الوازع الديني عند المسلمين على أنه الأساس في معركتهم ضد الاستعمار الغربي.

2 - الانطلاق من قاعدة أن الوحدة الإسلامية هي الطريق الوحيد لمقاومة الغزو الغربي.

---

(23) Karal.: 8/540 - 543.

(24) Ihsan Süreyya Sirma. *Abdulhamidin Islam Birliği Siyaseti*, sy. 45-46.

3 - إدخال إصلاحات إلى الدول الإسلامية في شتى الميادين، وبخاصة الثقافية والسياسية منها[25].

4 - توطيد الموقف الداخلي في مواجهة المعارِضين لحكمه[26].

5 - العمل على الحد من نفوذ الدول الغربية في مستعمراتها[27].

وقد نجح السلطان في سعيه نحو ربط المسلمين الذين كانوا يعيشون تحت نير الاستعمار الغربي -مثل المسلمين الهنود- بإستانبول من الناحية المعنوية، بل لقد نجحت سياسته في الوصول إلى البلاد الإفريقية والتوغل فيها، حتى أصبح اسمه يُذكَر ويُدعى له على المنابر في الخطب[28]. وقد أوضح السلطان عبد الحميد للمسلمين أن هدف سياسته توحيد العالم الإسلامي، توحيداً معنويّاً، ضد الاستعمار الغربي، وليس إدخاله تحت حكم الدولة العثمانية. وكان يستعمل صفة «أمير المؤمنين» أكثر من أي صفة أخرى باعتبار أن الدولة الإسلامية يديرها خليفة المسلمين[29].

وقد ركز جهوده لتحقيق ثلاثة أهداف، هي:

1 - الحفاظ على بقاء الدولة العثمانية ودوامها.

2 - ضمان الوحدة المعنوية للمسلمين.

3 - الحدّ من المدّ الصليبيّ والاستعماريّ تجاه العالم الإسلامي.

ومن أجل تحقيق الهدف الأول، فقد اهتم بالتعليم الحديث المعاصر اهتماماً بالغاً، فافتتح كليات الطب، والعلوم، والرياضيات، والسياسة،

---

(25) انظر: المحافظة، علي. **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798- 1914م**. الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع، 1975م. ص 111 وما بعدها.

(26) انظر: عبد الرحيم، عبد الرحمن عبد الرحيم. **تاريخ العرب الحديث والمعاصر**. الدوحة: دار المتنبّي للنشر والتوزيع، 1402هـ، ص 237.

(27) الأرحيم، فيصل محمد. **تطور العراق تحت حكم الاتحاديين (1908- 1914م)**، الموصل: مطابع الجمهور، 1395هـ (1975م)، ص 33.

(28) Güngör, sy. 163.

(29) Kabakli, sy. 119 - 120.

والحقوق، وكليات الفنون، والتجارة، ومدارس الزراعة والبيطرة العالية، ومدرسة المعادن والصنائع، كما افتتح كليات عسكرية ومدنية مختلفة في كل من: بيروت والشام وبغداد وقونيا وسلانيك، إضافة إلى افتتاح مدارس إعدادية (ثانوية) في مركز كل مدينة، ومدارس رُشدية (متوسطة) في الأقضية الصغيرة وآلاف المدارس الابتدائية في القرى [30] -كما سبق ذكر ذلك-، انطلاقاً من أن الاهتمام بالعلوم والمعارف من شأنه أن يحقق للأمّة بلوغ التقدم والرقيّ، ويساعد على الارتقاء الحضاري الذي يحفظ الدولة من التأخر والاضمحلال. واتخذ لضمان الوحدة المعنوية للمسلمين وسائل عدة، منها:

1 - **إنشاء معهد دينيّ** لتخريج الدعاة[31]، ثم إرسالهم إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامي، لنشر الدعوة الإسلامية والانضواء إلى لواء الخلافة العثمانية[32]. وقد تخرّج في هذا المعهد أربعون ألف طالب. وكانت وظيفتهم محاربة الحركات التغريبية في العالم الإسلامي[33]. كما أن السلطان طبع ملايين النسخ من المصحف الشريف ووزّعها في كافة أنحاء العالم الإسلامي[34]. إضافة إلى بذل المساعدات المالية بسخاء كبير للمدارس الدينية الأخرى في داخل الدولة[35].

2 - **إنشاء معهد العشائر**[36]: وهو خاص بتعليم أولاد رؤساء القبائل

---

(30) Yilmaz Oztuna. *Buüyük Türkiye Tarihi*: 12/202.

(31) أقام «رشيد رضا» عاماً كاملاً في إستانبول يعمل لهذا المشروع ويروّج له بين المستنيرين وأصحاب المناصب، حتى انتهى الأمر بموافقة الحكومة على تأليف الجمعية وإنشاء المعهد، بعد إدخال التعديلات على الخطة الأصلية. انظر: آدمس، تشارلس. **الإسلام والتجديد في مصر**، مرجع سابق، ص 187.

(32) انظر: مصطفى، أحمد عبد الرحيم. **في أصول التاريخ العثماني**، ص 248.

(33) مُلّا، محمد قربان نياز. **السلطان عبد الحميد الثاني وأثره في نشر الدعوة الإسلامية**، ص 104-105، نقلاً عن: وتلن، ألما. **عبد الحميد ظل الله على الأرض (1950م)**، ص 173.

(34) انظر: نوار، عبد العزيز سليمان. **الشعوب الإسلامية**، بيروت: دار النهضة العربية، 1973م، ص 207.

(35) انظر: مصطفى. **في أصول التاريخ العثماني**، مرجع سابق، ص 248.

(36) أنشئ هذا المعهد في 12 ربيع الأول/ 1310هـ، ولم يُفتَتح إلا بعد سنتين، وأُغلِق =

ورجال العشائر من مختلف بلاد الدولة، بغية اكتسابها وتوثيق صلاتها بالسلطان مباشرة، مما يؤدي إلى ربطها ربطاً وثيقاً بإستانبول. ولعل السلطان أراد بافتتاح هذا المعهد تقريب رؤساء مختلف القبائل إليه للاستعانة بهم[37]، في تعميم سياسته الإسلامية في أرجاء الدولة، ومن ثَمَّ تقوية الروابط وضمان وحدة الشعوب الإسلامية ضد نفوذ الدول الغربية.

3 - **إنشاء خط حديد الحجاز**: طُرحت فكرة إنشاء خط حديدي يربط الشام والمدينة المنوّرة عام 1281هـ/ 1864م[38]. ومن أبرز فوائد ذلك تيسير نقل الحجاج، وربط جميع أجزاء الدولة بعاصمتها إستانبول، وتعدُّ وسيلة فعّالة للوصول إليها في مدة وجيزة. وقد تجدد الاهتمام بهذه الفكرة سنة 1298هـ/ 1881م[39]، لكن بعض المختصين اعترضوا عليها بحجة أن المنطقة التي يُزمع مدّ السكة فيها، تقطنها قبائل لا يُؤمَن جانبها، إضافة إلى أن النقل البحري يمثل بديلاً أقل كلفة من إنشاء السكة[40]. ولكن السلطان أعلن في ذي

= عام 1325هـ، حول مناهجه الدراسية ونفقات الطلاّب ومصاريف المعهد وعدد السنوات الدراسية.

انظر: Ergin. *Ibid.*, 3/973.

(37) Kodaman, sy. 100.

(38) انظر: السعدون، خالد حمود. «مقاومة القبائل لسكة حديد الحجاز، أسبابها وتطوراته»، **مجلة الدارة** (الرياض) ع2، س: 14 (محرم-ربيع الأول 1409هـ) ص 46-60.

(39) يعزو بعض الباحثين فكرة إنشاء سكة الحديد الحجازية إلى السيد أحمد عزت باشا العابد، حيث عرض مشروعه على السلطان عبد الحميد الثاني، وأقنعه بضرورة إنشاء خط السكة الحجازية بأيدي العساكر، للتخفيف من الأموال الطائلة التي تدفعها السلطنة، وتخفيف آلام الحجاج. وأوضح له الأخطار التي تتولد عن بقاء الحالة على ما هي عليه، وما يلحق الدولة من الأضرار السياسية والاقتصادية. فاستحسن السلطان رأيه وأذن له بمباشرة العمل، بينما لم تكن في يده آلة ولا مورد يستند إليه. فافتتح «أحمد عزت باشا» لوائح الاكتتاب، مقترحاً على الشعوب الإسلامية أن تشترك في هذه المساعدة. فلبت نداءه وتبرعت بالأموال الوفيرة، فأنشأ بهذه الأموال خطاً طوله 1500 كيلومتر، يمتد من حَيْفا إلى دمشق فالمدينة المنورة بمدة وجيزة. انظر: الفيكونت فيليب دي طرازي. **تاريخ الصحافة العربية**، 2/ 216.

(40) انظر: رضوان، نبيل عبد الحي. **الدولة العثمانية وغربي الجزيرة العربية بعد افتتاح قناة السويس**، جدة: دار تهامة، ص 170.

الحجة عام 1317هـ/ابريل 1900م عن تصميم حكومته على وضع المشروع موضع التنفيذ، وأتبع ذلك بحملة إعلامية دعائية واسعة في العالم الإسلامي، تهدف إلى حثّ المسلمين على التبرع للمشروع[41]. وقد تبرّع هو نفسه بمبلغ (320) ألف ليرة عثمانية[42] لتشجيع المسلمين في الداخل والخارج. كما عمدت الحكومة إلى جمع الأموال بوسائل شتّى، ومن ذلك أنها أصدرت طوابع باسْم الخط[43] لإلصاقها على جميع الطلبات المقدمة إلى الدوائر الحكومية، وما يخصّ المعاملات التجارية من صكوك ومعاملات ونحو ذلك. وفرضت ضرائب جديدة وأعدت شارات وأوسمة للبيع، وطلبت من الموظفين التبرع للمشروع براتب شهر كامل[44].

وكانت الحكومة تتوقع منذ البداية أن يلقى العمل في مشروع إنشاء سكة الحديد مقاومة شديدة من القبائل تعيق تنفيذه، ولذلك خصصت خمسة آلاف جندي للقيام بعمل الحماية اللازمة له[45]، لكن هذا العدد لم يكن رادعاً كافياً، حيث قوبلت أعمال مدّ السكة بمقاومة عنيفة شنتها قبائل المنطقة[46] بسبب ما توقعت من الخسائر المادية الكبيرة التي كانت ستلحق بهم. ذلك أنهم

---

(41) انظر: السعدون، خالد حمود. **مقاومة القبائل لسكة حديد الحجاز**، مرجع سابق، ص46-60.

(42) انظر: الخيمي، وجيه. «الخط الحديدي الحجازي، ماضيه وحاضره ومستقبله»، **مجلة الفيصل**، (الرياض) ع 32، س3 (صفر 1400هـ) ص 126-136.
وحول رأسمال الشركة بالتفصيل انظر:
Orhan Kurmus. *Emperyalizmin Türkiyeye Girisi.*

(43) انظر في هذا الصدد مئات الوثائق في الأرشيف العثماني بإستانبول. من ذلك:
DH. i. um 94-5/69 و5/ 70 و5/ 72 و5/ 73 و5/ 73 و5/ 75 و5/ 76 و5/ 77
وتصنيف يلدز، .Y. Hus 426/41

(44) انظر: عوض، عبد العزيز محمد. **الإدارة العثمانية في ولاية سورية: 1864-1914م**، القاهرة: دار المعارف، 1969م. ص 283.

(45) انظر: السعدون. **مقاومة القبائل لسكة حديد الحجاز**، مرجع سابق، ص 46-60.

(46) عرقل الشريف حسين بن علي -فيما بعد- مدّ سكة حديد (جدّة - مكة) كما عرقل مدّ طريق مكة إلى الطائف من جهة جبل كُدي.. انظر: وهبه، حافظ. **جزيرة العرب في القرن العشرين**، ط5. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، 1387هـ/ 1967م، ص 153.

كانوا يتولون نقل الحُجّاج والزُّوّار إلى المدينة المنوّرة من موانئ البحر الأحمر، ويتقاضون مبالغ كبيرة من المال لقاء تلك الخدمة وتوفير الدلالة والحماية لهم[47].

ولذلك فقد جابهت الحكومة صعوبات كثيرة قبل إنشاء الخط وبعده، إلا أن ذلك لم يمنعها من متابعة العمل وتجنيد جميع إمكاناتها لإنجاز المشروع، ونجحت في ذلك، وقد قام الجيش (الفيلق) الخامس الهمايوني (السلطاني) بمعظم العمل الحقيقي، حيث كان هناك ثلاثة آلاف جندي ومئتا مهندس يعملون بصورة دائمة. وكان على الجيش إضافة إلى ذلك القيام بصدّ هجمات بعض قبائل البدو الذين أخذوا يغيرون على منشآت الخط بغية إحباط المشروع، كما أن الخط قد تعرّض كذلك لجرف السيول في المنطقة الصحراوية[48].

ويمكن تلخيص دواعي إنشاء خط سكة حديد الحجاز في إطار الهدف العام، وهو «الوحدة الإسلامية» على النحو الآتي:

أ - **تسهيل الحج وجعله في متناول الجميع**[49]: فإن الحاج الشامي -مع قرب الشام من المدينة المنوّرة إذا ما قورن ذلك بالصين والهند وتركستان- كان يستغرق زهاء خمسين يوماً للوصول إلى مكة المكرمة[50]. وإذا حسبنا مدّة النّسُك ورجوع الحاج إلى بلده، لوجدنا أن ذلك يستغرق أربعة أشهر. ومن شأن ذلك أن يكلف الحاج أموالاً باهظة، إضافة إلى التعب والنصب والخوف من الأشقياء واللصوص في الطريق.

ب - **تقوية الحكم المركزي** والقضاء على الثورات وتوطيد الأمن

---

(47) كانت السلطات العثمانية مضطرة لصرف مبلغ ستين ألف ليرة عثمانية سنوياً للقبائل للكفّ عن الاعتداء على قوافل الحجاج، وذلك على شكل هدايا لمشايخ تلك القبائل. انظر: الخيمي. **الخط الحديدي الحجازي**، مرجع سابق، ص 126-136.

(48) انظر: عوض. **الإدارة العثمانية في ولاية سوريا**، مرجع سابق، ص 284.

(49) برّو، توفيق علي. **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني: 1908-1914م**، القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1960م، ص 36.

(50) انظر: عوض. **الإدارة العثمانية في ولاية سورية**، مرجع سابق، ص 284.

والاستقرار[51] والاستغناء عن قناة السويس (1286هـ/ 1869م) التي وقعت عام 1300هـ/ 1882م في يد الإنكليز[52]. فقد أصبح مرور الجيش العثماني من القناة بعد التاريخ المذكور صعباً، لقمع الاضطرابات التي تقع بين الحين والآخر في بعض المناطق وفي اليمن بشكل خاص، إضافة إلى القضاء على دسائس الانجليز ومؤامراتهم في الجزيرة العربية[53].

ج - **تنمية الحياة الزراعية** على طول خط السير[54] والاستفادة من الأراضي القاحلة، ونقل المنتوجات الزراعية من مواقع زراعتها إلى الأطراف البعيدة في الدولة. وفي ذلك ما يساعد على التبادل التجاري والتقدم الاقتصادي.

أما جهود السلطان عبد الحميد الثاني، في تحقيق الهدف الثالث من أهداف الجامعة الإسلامية، وهو الحدّ من المدّ الصليبي الاستعماري في العالم الإسلامي، فقد تمثلت في محاولة ضرب الدول الأوربية الاستعمارية بعضها ببعض، مستفيدة في ذلك مما كان بينهم من منافسة وتسابق على الاستعمار، انطلاقاً مما يتصوّرونه من أن السيطرة على الدولة العثمانية يُعدّ النصيب الأكبر في الغنيمة لمن يفوز في هذا التسابق[55].

وقد كان من أثر هذه الحنكة السياسية العالية للسلطان عبد الحميد، أن كان أحد الأعلام الذين ساعدوا على بقاء الدولة ثلاثاً وثلاثين سنة محفوظة من السقوط، إضافة إلى عدم وقوعها في أي حرب أو فقدها أي أرض. ومما فعله السلطان أيضاً في نطاق هذه السياسة تودّده إلى زعماء الأقليات الدينية والقومية في محاولة منه للحيلولة دون نموّ نزعاتها الانفصالية، وبذلك قضى على جانب كبير من ثوراتها وحركاتها[56]. فعلى الصعيد العربي عيّن عدداً من مشاهير العرب -ممن كان لهم تأثير على أتباعهم- أمثال: «خير الدين

---

(51) انظر: المرجع السابق، ص 284.

(52) انظر: الخيمي. **الخط الحديدي الحجازي**، مرجع سابق، ص 126-136.

(53) انظر: برو. **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني**، مرجع سابق، ص 36.

(54) انظر المرجع السابق، ص 36.

(55) Bozdağ. *Ibid.*, sy. 71.

(56) انظر: ملاّ. **السلطان عبد الحميد الثاني وجهوده في الدعوة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 82.

التونسي»[57] و«عزّت باشا»[58] و«نعوم باشا السوريّ» و«محمود شوكت باشا»[59] في مختلف الوزارات وإدارات الدولة، كما قرر رفع معاشات موظفي الولايات العربية وبخاصة الحجاز، وأمر بتصنيف الإحصاءات المتعلقة

---

(57) خير الدين باشا التونسي (1225-1308هـ/ 1810-1890م) وزير مؤرِّخ، من رجال الإصلاح. قدم إلى «تونس» صغيراً واتصل بالباي أحمد، وتقلد مناصب عالية، آخرها الوزارة. وقد أبعد عام 1294هـ/ 1877م عن الوزارة، فذهب إلى إستانبول وتقرّب من السلطان عبد الحميد الثاني، فولاّه الصدارة العظمى سنة 1295هـ/ 1878م ثم استقال بعد سنة، ونُصّب عضواً في مجلس الأعيان، فاستمر إلى أن توفي بإستانبول. له كتاب **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**»، انظر: زيادة، معن. **خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1405هـ، ص 20-21.

وانظر: الزركلي، خير الدين. **الأعلام**، 1/ 327.

(58) هو أحمد عِزّت باشا العابد محيي الدين أبي الهول (1272-1343هـ/ 1855-1924م) من أمراء المشارفة في بادية الشام. تعلم بدمشق وبيروت ثم عُيّن كاتباً في دائرة قلم المخابرات العثمانية في سوريا حتى ارتقى فيها سنة 1290هـ/ 1873م، فأصبح رئيساً لها. أصدر باسمه عام 1295هـ/ 1878م جريدة «دمشق». وبعد تنقله في مختلف الوظائف والأماكن عين كاتباً وقريناً للسلطان عبد الحميد الثاني، وذلك سنة 1312هـ/ 1895م. وبعد الانقلاب العثماني في 24/ 6/ 1326هـ (23 تموز 1908). ترك إستانبول متوجهاً إلى الدولة الغربية، وتنقل بينها وبين مصر حتى توفي فيها، ونقلت جثته إلى الشام. له ترجمة كتاب **حقوق الدول**، لمؤلفه حسن فهمي باشا، والجزء الأول من **تاريخ جودت** من التركية إلى العربية كذلك. انظر: الفيكونت فيليب دي طرازي. **تاريخ الصحافة العربية**، مرجع سابق، 2/ 215-221.

(59) محمود شوكت بن سليمان طالب (1273-1331هـ/ 1856-1913م) وُلد في بغداد. وُلّي رئاسة الوزراء في الدولة العثمانية، وعلت شهرته في الدستور العثماني. كان من أعضاء «تركيا الفتاة» السرية. زحف «محمود شوكت» - وكان قائداً على الفيلق الثالث بسلانيك - على إستانبول فدخلها. ولمّا خُلع السلطان عبد الحميد وتألفت وزارة جديدة كان «محمود شوكت» وزيراً للحربية فيها، ثم تولى منصب الصدر الأعظم. وأخيراً قُتل أمام نظارة الحربية. له من التآليف: **أصول الهندسة، وأطلس وتشكيلات الجيش والسياسة، وبنادق الماوزر ب 95 من المليمتر**، **والتشكيلات والقيافة العسكرية في الجيش العثماني، وفن الأسلحة، واللغارتمه والماوزر**، بالتركية، **ومحاضرات للضباط في النفير العام، والهندسة المجسمة**. انظر: عواد، كوركيس. **معجم المؤلفين العراقيين في القرن 19-20**، بغداد: مطبعة الإرشاد، 1969م: 3/ 276؛ الزركلي. **الأعلام**، 1/ 174.

بالبلاد العربية في بداية السالنامه[60] في الوقت الذي كان يُبدأ في عهود أسلافه بولاية (أدرنه)[61][62].

أمّا على الصعيد الإسلامي الخارجي فقد أُرسل عدداً من الوفود إلى مختلف الشعوب الإسلامية، خارج نطاق الدولة العثمانية (مثل الوفد المرسل إلى الصين عام 1319هـ/ 1901م)[63] للقيام بما يؤدي إلى تقوية أواصر الأخوّة الإسلامية، والوقوف ضد مخططات الاستعمار الغربي، وتأكيد الحرص على الولاء للخلافة والارتباط بعاصمتها، وطاعة خليفة المسلمين. وقرّب إليه العلماء والمشايخ من مختلف بلاد المسلمين والجماعات الإسلامية، مثل: «السيد محمد فضل الله باشا مليباري»[64][65]، و«الشيخ محمد ظافر»[66] شيخ الطريقة الشاذلية في المدينة

---

(60) مصطلح السالنامه مركب من كلمتين: هما «سال» ويعني بالفارسية «سنة»، و«نامه» ويعني «رسالة» أو «كتاب». ويقابله في العربية «الكتاب السنوي». ويُقصَد بسالنامات الدولة العثمانية: الكتب السنوية التي لخّصت أهم حوادث الدولة العلمية والإدارية والعسكرية بشكل خاص والتي نشرتها الدولة منذ عام 1263هـ/ 1847م، وحتى عام 1334هـ/ 1918م، وهي خمسة وسبعون عدداً.

(61) ولاية تركية واقعة في أوروبا (حالياً على حدود اليونان). وكانت عاصمة الدولة العثمانية قبل فتح إستانبول عام 857هـ/ 1453م.

(62) انظر: قارال، أنور ضياء. **التاريخ العثماني**، 8/ 544-545.

(63) انظر: صرما، إحسان ثريّا. **سياسة الجامعة الإسلامية عند السلطان عبد الحميد الثاني**، ص 66-67.

(64) هو فضل باشا بن علوي بن محمد الحسيني المليباري المكّي (1240-1318هـ/ 1824-1900م) أمير ظفار. وُلد وتعلّم في (مالابار) بالهند، وهاجر إلى مكة المكرمة، وزار الآستانه في أيام السلطان عبد العزيز، كانت له الحظوة عند السلطان عبد الحميد الثاني، توفي بإستانبول. له من التآليف: **إيضاح الأسرار العلوية ومنهاج السادة العلوية** (1316هـ)، **وتحفة الأخيار عن ركوب العار** (1287هـ)، **راتب الاسم** (1305هـ)، **رسالة في نبذة من التصوف** (1291هـ)، **عدة الأمراء والحكام لإهانة الكفرة وعبدة الأصنام** (1273هـ).. انظر: سركيس، يوسف إليان. **معجم المطبوعات العربية والمعربة**، ص 1421؛ والزركلي: **الأعلام**، 5/ 150.

(65) انظر: مليباري، محمد عبد الله. **المستشرقون والدراسات الإسلامية**، الرياض: دار الرفاعي للنشر والتوزيع، 1410هـ. ص 23.

(66) الشيخ محمد ظافر بن محمد بن حسن الطرابلسي المغربي المدني (1244-1321هـ/ =

المنوّرة[67] و«الشيخ أبي الهدى الصيادي»[68] و«أحمد ضياء الدين الكمشخانوي»[69] و«الشيخ محمد توفيق البكري»[70]... وغيرهم ممّن كان لهم مكانة مرموقة بين قومهم وعشيرتهم. كما أن السلطان عُني بتوثيق صلته

= 1829-1903م) وُلد في (مسراتة) بطرابلس الغرب، وسكن المدينة فنسب إليها. واستقر شيخاً لزاوية الشاذلية بالآستانة وتوفي بها. كان وثيق الصلة بالسلطان عبد الحميد الثاني. له من التآليف: **الأنوار القدسية والرحلة الظافرية، أقرب الوسائل في شرح منتخبات الرسائل للدرقاوي، والنور الساطع والبرهان القاطع**»؛ انظر: سركيس. **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة**، ص 1255.

(67) انظر: أرسلان، شكيب (الأمير). «جمال الدين الأفغاني، حكيم الشرق»، تقديم وجيه كوثراني، **مجلة تاريخ العرب والعالم**. ع 25، س: 3 (ذو الحجة 1400هـ) ص 58-69.

(68) أبو الهدى محمد بن حسن وادي بن علي الصيّادي الرفاعي (1266-1327هـ/ 1849-1909م) نقيب أشراف «حلب» وشيخ الرفاعية. ولد في «خان شيخون». تردد إلى إستانبول عدة مرات، فأعجب به السلطان عبد الحميد ورقّاه إلى رتبة «قاضي عسكر». سجنه الأتحاديون بعد سقوط السلطان عبد الحميد عام 1327هـ / 1909م وتوفي بإستانبول. قيل إنه كان من أعلى علماء عصره قدراً، وأسماهم مجداً وفخراً، وكان عالماً بالحديث والفقه والتصوف... الخ. وقيل إن مخطوطاته الشعرية تزيد على مائة ألف بيت. له ما يزيد على 160 تأليفاً، أكثرها في مناقب الشيخ «أحمد الرفاعي» وطريقتهم، ومنها ما ألف في التفسير وغيرها... انظر: الفاسي، عبد الحفيظ. **معجم الشيوخ المسمى رياض الجنة**، الرباط: المطبعة الوطنية، 1350هـ: 2/ 144-155.

حول أثاره العلمية بالتفصيل انظر: البيطار، عبد الرزاق. **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، دمشق: مجمع اللغة العربية، 1380هـ: 1/ 72-94.

وذكره غيره أن الشيخ أبا الهدى الصيادي مع الاعتراف بفضله ووفور ذكائه إلا أنه لا يعتمد على التراجم والأنساب التي ذكرها في مؤلفاته، وهو ليس بثقة. فقال: «ولعمري لو كان في زمن تدوين الحديث لعُدّ في مقدمة الوضّاعين» أ.هـ. للتفصيل حول هذه الاعتراضات انظر: الطباخ، محمد راغب. **أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، حلب: المطبعة العلمية، 1345هـ: 7/ 349-352.

(69) كوندز، عرفان. **العلاقات بين الدين والتكايا في الدولة العثمانية**، ص 218.

(70) محمد توفيق بن علي بن محمد البكري (1287-1351هـ/ 1870-1932م) ولد وتوفي بالقاهرة. تولى نقابة الأشراف والمشيخة سنة 1309هـ. عيّن عضواً دائماً في مجلس الشورى والجمعية العمومية. زار البلاد الأوروبية وإستانبول. له من التآليف: **أراجيز العرب، وتراجم بعض رجال الصوفية، وبيت الصديق، وبيت السادات الوفائية، والمستقبل للإسلام، وصهاريج اللؤلؤ**، انظر: زخورة، إلياس. **مرآة العصر في تاريخ ورسوم أكابر الرجال بمصر**، القاهرة: المطبعة العمومية، 1897م.

بالأشراف المنسوبين إلى آل البيت، فصرف لهم رواتب منتظمة طوال حكمه، إضافة إلى ما كان يقدمه لهم السلطان من هدايا ونياشين دورية(71).

أما على الصعيد العسكري، فقد أنشأ السلطان فيالق عسكرية ضخمة من الشعوب القاطنة فيها، وأعدّهم لصد أي عدوان خارجي على الدولة، من عدد من القوى المعادية. ومن أمثلة ذلك أنه كان يهدد بالألبانيين محاولات «النِّمْسا» التحرش بالدولة العثمانية، إضافة إلى محاولات ردع جميع دول البلقان، كما كان يهدد بالخيالة الأكراد روسيا، وبما كان من الفيالق العربية الدول الغربية بأسرها، فتحسب لذلك حساباً(72)، وتكف عن التآمر والعدوان.

وقد تركت سياسة السلطان عبد الحميد الثاني، في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، مفعولاً جيداً في نفوس المسلمين، فقد أيّد أهل السنّة بالعراق هذه الحركة تأييداً مطلقاً(73)، وكانت هناك أيضاً دعوات متتالية تهيب بالسلطان أن يتحرك ويحرك بذلك الجماهير، للقيام بكل ما يؤدي إلى إنقاذ الإسلام والمسلمين.

وكان الزعيمان المصريان «أحمد عرابي»(74) و«مصطفى كامل»(75) ممن

---

(71) انظر: طوران، عثمان. **أسرار الانقلاب العثماني**، ص 23.

(72) انظر: تعليق الأمير شكيب أرسلان على حاضر العالم الإسلامي للوثروب ستودارد، 1/ 309.

وحول نشأة هذه الفيالق وعددها وعدد خيالتها وتطورها بالتفصيل انظر: بايرام قودامان: سياسة السلطان عبد الحميد الثاني لشرق الأناضول من خلال المسألة الشرقية.

(73) انظر: الأرحيم، فيصل محمد. **تطور العراق تحت حكم الاتحاديين**، ص 32. نقلاً عن: آلما وتلن. **عبد الحميد ظل الله على الأرض**. ص 164.

(74) أحمد عِرابي بن محمد عرابي باشا (1257-1329هـ/ 1841-1911م) وُلد في قرية من قرى «الزقازيق» في مصر. دخل السلك العسكري برتبة جندي سنة 1271هـ/ 1855م وأخذ يرتقي في الرتب حتى بلغ رتبة الميرالاي. له دور بارز في الثورة على الاستعمار البريطاني في مصر. وقد نفي بسبب ذلك إلى جزيرة «سيلان» وبقي فيها تسعة عشر عاماً، ثم عفي عنه عام 1319هـ/ 1901م ورجع إلى القاهرة، ثم توفي بها. له من التآليف: **تقرير** (ط)، **ومذكرات** (ط). انظر: هيئة تحرير مجلة المقتطف. «أحمد عرابي ومبدأ الثورة العرابية»، **المقتطف**، (10 ذو القعدة 1329هـ/ 1 نوفمبر 1911م): 39/ 417. والزركلي. **الأعلام**. 1/ 168.

(75) مصطفى كامل باشا ابن علي بن محمد (1291-1326هـ/ 1874-1908م) نابغة =

طالبوا السلطان بذلك[76]. كما أن السنوسيين[77] ساندوه في فكرة «الجامعة الإسلامية» مساندة جيدة، على الرغم من أن العلاقات بينهم وبين الدولة العثمانية لم تكن في مستوىً قوي من الودّ[78]. يضاف إلى ذلك أن كثيراً من المعاصرين في تلك الحقبة، قد علقوا على الخليفة آمالاً جِساماً على ذلك الصعيد، وأعلنوا ولاءهم له في شتى المناسبات، شاكين له ما يحيق بالأمة من ضُرّ، وما ينزل بها من خَطْب، ويناشدون التدخل لرفع الضُّرّ عن المسلمين[79].

ومما يجدر ذكره، هنا، أنه ليس بين الشعراء المعاصرين آنذاك -على اختلافهم وتباين نزعاتهم- من يخلو ديوانه من شعر في مدح الخليفة، والإشادة بفضله على المسلمين، وحرصه على إعلاء كلمة الدين.

= (مصر) في عصره، وأحد مؤسسي نهضتها الحديثة، وُلد في القاهرة. سافر إلى فرنسا، فدخل في كلية الحقوق، ونال شهادة الحقوق فيها سنة 1312هـ/ 1894م. انصرف إلى مقاومة الاحتلال الإنكليزي بخُطبه ومقالاته وكتبه، ونشر دعوته السياسية في صحف (فرنسا) ومجتمعاتها. أنشأ جريدة **اللواء** اليومية سنة 1917هـ/ 1900، ثم قام بالتنقّل بين البلاد الأوروبية و(مصر)، سعياً وراء استقلال بلاده. دعا سنة 1324هـ/ 1907 إلى إنشاء «الحزب الوطني»، وانتُخب رئيساً له طول حياته. وتوفي بالقاهرة وهو شاب. له من التآليف: **حياة الأمم والرق عند الرومان** (ط)، وفتح **الأندلس** (ط)، **والمسألة الشرقية** (ط)، وغيرها... انظر: هيكل بك، محمد حسن. **تراجم مصرية وغربية**، القاهرة: مطبعة السياسة، (د.ت) ص 139 وما بعدها؛ الزركلي. **الأعلام**، 7/ 238-239.

(76) انظر: نوار، عبد العزيز سليمان. **الشعوب الإسلامية**، ص 206.

(77) السنوسية: طريقة صوفية أسسها «محمد بن علي السنوسي الإدريسي» (1202هـ-1276هـ/ 1787-1859م) المولود في «الجزائر» والمتوفى بـ «جغبوب» في «بُرقة» بليبيا، وبها مقر الطريقة. أنشأ لأتباعه زوايا عمَّمَها أولاده بـ«جغبوب» و«الكفرة» و«فزان» وكلّها مدن في البلاد الليبية، لهم أورادهم وأسرارهم. قالوا بالاجتهاد في الفقه والتشريع، وثاروا على الاحتلال الإيطالي والفرنسي، وأسهموا في تحرير بلادهم. انظر: محمد شفيق غربال: الموسوعة العربية الميسّرة. القاهرة: دار القلم، 1965م: 1/ 1125.

(78) انظر للتفصيل: في هذا الموضوع:
Ahmed Hilmi (Filipeli). *Senusiler ve Sultan Abdulhamid.*

(79) انظر: حسين، محمد محمد. **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر** (باختصار)، ط3، بيروت: دار النهضة العربية، 1972م: 1/ 32.

فهذا «حافظ إبراهيم» يقول[80] في مدح الخليفة: [بحر الطويل]

لقد مكّن الرحمن في الأرض دولةً ... لعثمان لا تغفو ولا تتشعَّبُ
بناها فظنّتها الدراري[81] منازلاً ... لبدر الدجى تُبنى وللسعد تُنصب
قام رجالٌ بالإمامة بعده ... فزادوا على ذاك البناء وطنّبوا
وردُّوا على الإسلام عهد شبابه ... ومدّوا له جاهاً يُرجّى ويُرهب
أُسودٌ على البُسْفُور تحمي عرينَها ... وترعى نيام الشرق والغرب يرقب

ويقول الشاعر «الكاشف»[82] في مدح السلطان «عبد الحميد» بمناسبة عيد جلوسه عام 1318هـ/ 1900م: [بحر الكامل]

يا أيُّها الليثُ الذي بِزَئِيره ... ذابت جوانح كل ليث ضارِ
يا ناصرَ الإسلام إنّ زماننا ... بكَ صار في عزّ وفي استكبار
ومُعِزُّ كل مسالمٍ لك خاضع ... ومذلّ كلّ معاندٍ جبّار
ومعيد أدوار الشّباب لموطنٍ ... كم للحوادث فيه من أدوار

ويقول أمير الشعراء «أحمد شوقي»، بمناسبة نزوله ضيفاً على أمير المؤمنين في إستانبول[83]: [بحر الخفيف]

رضي المسلمون والإسلامُ ... فرع عثمان دُمْ فِداك الدوامُ
كيف نُحصي على عُلاك ثناءً ... لك منك الثناء والإكرام
هل كلام العباد في الشمس إلا ... أنها الشمس ليس فيها كلام
ومكان الإمام أعلى ولكن ... بأحاديثه يتيه الأنام
إيه[84] «عبد الحميد» جلَّ زمانٌ ... أنت فيه خليفةٌ وإمام

---

(80) انظر: إبراهيم، حافظ. **ديوان حافظ إبراهيم**، ضبطه وصححه: أحمد أمين وزميلاه، ط2. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1358هـ (1939م): 2/ 17 وما بعدها.

(81) الدراري: جمع درّي، وهو الكوكب المضيء.

(82) الكاشف، أحمد ذي الفقار. **ديوان الكاشف**، القاهرة: مطبعة جريدة الراوي، 1321هـ/ 1903م. ص 40.

(83) شوقي، أحمد. **الشوقيات**، القاهرة: مطبعة مصر، (د. ت): 1/ 296.

(84) إيه: اسم فعل، معناه الاستزادة من الحديث.

ما رأت مثل ذا الذي تبتني[85] [م] الأقوام مجداً ولن يرى الأقوام
دولة شاد ركنها ألف عام ومئاتٌ، تعيدها أعوام
وأساس مِن عهد عثمان يُبنى في ثمانٍ، ومثلهنّ يُقام
ما تتوجت بالخلافة حتى تُوّج البائسون والأيتام
حكمةٌ حال كل هذا التجلّي دونها أن تنالها الأفهام
يسأل الناس عندها الناس هل [م] في الناس ذو المقلة التي لا تنام

وهكذا يظهر أن النزعة الإسلامية واضحة في أشعار شعراء عهد السلطان «عبد الحميد»[86]. فهم يرون أن الخليفة هو الجامع لشمل المسلمين، وأنه حين يحارب إنما يحارب دفاعاً عن المسلمين وقضاياهم، وتمسكاً بإعلاء كلمة الله بين الدول، التي تتربَّص به. كما أنهم يدعون إلى اتحاد صف المسلمين في ظل الخلافة الإسلامية[87].

والخلاصة، أن العرب والمسلمين في كل مكان قد رحّبوا بالوحدة الإسلامية، وأظهروا استعدادهم للقيام بما يطلب منهم لحماية العالم الإسلامي ضد أي عدوان خارجي على الدولة، أو أي انفصال داخلي عن كيان الخلافة. وكان لِما حرصت عليه الدولة من ترسيخ لهذه الفكرة وحرص عليها وتأكيد لها، أثر كبير في تبني الشعوب الإسلامية لها في أنحاء العالم الإسلامي، والتجاوب معها في كل ما يؤدي إلى تقويتها.

وقد كان للإعلام في هذا العهد أثر بارز في دعم الفكرة وحشد التأييد لها، من خلال عدد من الوسائل المتاحة في ذلك الوقت. ومنها نشرُ أخبار مفصّلة عن العالم الإسلامي وأوضاع المسلمين فيه، وتصوير ما يعانون من مشكلات عدة في حياتهم، وطرق التغلب عليها[88].

---

(85) أي أن البيت موصول الصدر بالعجز.

(86) حول الشعر الذي نعيت به الخلافة بشيء من التفصيل، انظر: بن ثنيان، عبد العزيز بن عبد الرحمن. **الوحدة الإسلامية في الشعر العربي الحديث**، الرياض: (د. ن)، 1402هـ.

(87) انظر: حسين. **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، مرجع سابق، 1/ 27-28.

(88) Sadik Albayrak. *Siyasi Boyutlariyla Türkiyede Islamciligin Doğusu*, sy. 14.

من أهم الصحف التي تولت الدعوةَ للجامعة الإسلامية: «سراط مستقيم» و«الجوائب»[89] «الصادرة باللغة العربية في إستانبول»، ومجلة «العالم الإسلامي» في القاهرة، و«الإرشاد» و«الهلال» في «باكو»، و«أخبار وكيل» في (الهند)، و«حبل المتن» (الفارسية في كلكتا بالهند)[90]. وقد تزايد عدد الصحف الدعوية في عهد السلطان عبد الحميد تزايداً ملحوظاً، واستمر من بعده مدّة من الزمن، ففي عام 1318هـ/ 1900م لم يكن في العالم الإسلامي أكثر من مئتي (200) صحيفة دعوية، وقد بلغ سنة 1324هـ/ 1906م نحو خمسمئة (500)، وأربى عام 1332هـ/ 1914م على الألف صحيفة[91]، مما يدل دلالة واضحة على إحراز نجاح كبير في توطيد العلاقات الأخوية الحميمة بين الشعوب الإسلامية قاطبة، وإعطاء مؤسسة الخلافة مكانة وقدرة، جعلت الدول الغربية تخشى من انتشار الوعي الديني بين المسلمين، فيؤثر ذلك على مصالحها الاقتصادية وسياستها الاستعمارية. فلم تألُ جهداً في البحث عن الوسائل التي تنال من العلاقات بين المسلمين، وتحاول أن تُضفي على سياسة الجامعة الإسلامية نفسها طابع التعصب والجمود. «فالغربيون يتصورون الجامعة الإسلامية تصوّراً لا يمكن انطباقه على حقيقتها، وما تؤدي إليه من نتائج وما تُحدثه من آثار. إنهم يتصورون «الجامعة الإسلامية» خطراً داهماً يقذف به الشرق دول الغرب. ولهذا فهم يقابلون أي دعوة للجامعة الإسلامية بعدم الرضى، ويشعرون بخوف منها ورهبة، ويشيعون بين العام والخاص عنها ضروباً من مزاعم خيالية، يخترعونها أو يخالون وقوعها، وذلك لإثارة الحفائظ ضدّها، وبعث الأحقاد في النفوس حولها»[92].

فهذا «اللورد كرومر»[93] يقول: «المقصود بالجامعة الإسلامية بوجه

---

(89) انظر: رافق، عبد الكريم. **العرب والعثمانيون**، ص 513-514.

(90) انظر: المحافظة، علي. **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، ص 117، نقلاً عن: Revue du Musulman. 7e annee, vol: 22, pp. 186.

(91) انظر: ستودارد. **حاضر العالم الإسلامي**، مرجع سابق، 1/ 322-323.

(92) السردار إقبال علي شاه الهندي. «الجامعة الإسلامية»، **مجلة الفتح**، ع 86، 9/ 9/ 1346هـ (1/ 3/ 1928م): 2/ 572.

(93) اللورد كرومر «افلن بارنج» الابن السادس لـ «هنري بارنج» من امرأته الثانية. =

الإجمال اجتماع المسلمين في العالم كله على تحدي قوات الدول المسيحية ومقاومتها. فإذا نُظر إليها من هذا الوجه، وجب على كل الأمم الأوروبية التي لها مصالح سياسية في الشرق أن تراقب هذه الحركة مراقبة دقيقة، لأنها يمكن أن تؤدي إلى حوادث متفرقة، فتضرم فيها نيران التعصب الديني في جهات مختلفة من العالم)[94].

ومن هذا، يتبين أن الجامعة الإسلامية في نظر أوروبّا تُعَدّ من أكبر المشكلات للغربيين، وهي -في نظرهم- من أظهر الأمثلة التي تدل -في زعمهم- على ما يتصف به المسلمون من البغي، وما لديهم من صور التعصب الوحشي. ذلك أن المسلمين -كما يدّعون- ميّالون إلى الحرب والاستيلاء على الممالك. وقد حرصوا على أن يبثوا لدى عامة الغربيين نزعة كراهية الجامعة الإسلامية، واعتبارها خطراً على الغرب، كما حاولوا تنفير المسلمين أنفسهم منها أيضاً بضربين من ضروب التنفير:

1 - تهديدهم بأن أوروبّا سوف تسومهم سوء العذاب، إذا هي أَنِسَتْ منهم عملاً مّا لتأييد هذه الجامعة.

2 - إثارة التعلق بجنسياتهم القديمة، وإحياء روح الانتماء لها. وزيّنت أوروبّا لهذه الشعوب الإسلامية كثيراً من الأماني والتطلعات، وأوهمتهم بأنه يمكن لكل جنس منهم أن يستقلّ بنفسه، ويكون له بذلك دولة وكيان إذا انسلخ من التعلق بالإسلام، وجعل لقوميته بالدم أو اللغة المقام الأول، وأولاها عنايته واهتمامه[95].

= (1841-؟) من مواليد «لندن». التحق بالجيش في سن مبكرة. وقام بخدمات كبيرة لبريطانيا في الخارج. تولّى مناصب عدّة، أهمها: ناظر مالية الهند البريطانية، ثم القنصل العام في مصر، فوزير مفوّض فيها، قام خلالها بإدارة مصر التي وقعت تحت الاحتلال الإنكليزي. انظر: زخورة، إلياس. **مرآة العصر في تاريخ ورسوم أكابر الرجال في مصر**، ص 225 وما بعدها.

(94) رضا، محمد رشيد. **الخلافة أو الإمامة العظمى**، القاهرة: مطبعة المنار، 1341هـ، ص 116.

(95) انظر: هيئة تحرير مجلة المنار. «هدم أوروبا للجامعة الإسلامية بالجامعة الجنسية»، **مجلة المنار**، (1329هـ): 14/ 844.

ودعماً لهذه الفكرة وترسيخاً لهذه النزعة، بادر الغربيون بالعمل بشتى الوسائل على إذكاء نار الفتنة بين الأقليات العرقية واللغوية وبين المسلمين، وحثّوهم على أن يستغلوا ذلك لبلوغ هدفهم في طلب حق حماية الأقليات المسيحية من الدول الأوروبية، ومن شأن هذا أن يؤدي إلى تدخّلهم في شؤون الدولة العثمانية، بدعوى حماية الأقليات من جهة، ونشر الأفكار القومية والعرقية بين الشعوب الإسلامية القاطنة فيها لإضعاف الرابطة الدينية[96] من جهة أخرى. ومن شأن ذلك أن يؤثر تأثيراً سلبيّاً في دولة الخلافة، ويؤدي بها إلى التفكك والاضمحلال. ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن السلطان عبد الحميد كان يكره الانجليز -بشكل خاص- كُرهاً شديداً لاقتناعه التام أنهم كانوا وراء إثارة معظم المشكلات مع الأقليات في الدولة[97]. إضافة إلى أنه كان يقاوم الأفكار الواردة من الغرب، كالقومية[98] والتغريب، بوصفها مبادئ وأفكاراً معادية للإسلام، كما أنها عوامل هدمٍ وتخريبٍ لكيان الدولة.

ولمّا رأى الإنكليز أن السلطان عبد الحميد يحقق نجاحاً باهراً في سياسته تلك، ويعمل بدأب وإصرار على إقامة مؤسسة يلتفّ حولها المسلمون، ويدعّمها بكل ما يقوّيها ويجعلها فاعلة ومؤثرة، أدركوا أن ما اتخذوه من وسائل في محاربة الجامعة الإسلامية -كالادعاء بحق حماية الأقليات وقضية الأرمن واليهود[99]، ومساندة الجماعات المعادية لحكم السلطان «عبد الحميد» وغيرها- لم تُفِد ولم تظهر جدواها، عملوا على إحداث واقعة 31

---

(96) انظر: آديوار، خالدة أديب. **تأثير الشرق والغرب وأمريكا في تركيا**، ص 77.

(97) انظر: رامزور، أرنست أ. **تريكيا الفتاة وثورة 1908م**، ص 154.

(98) انظر: سعيد، أمين. «الاتجاهات السياسية خلال 60 سنة في الشرق العربي»، **مجلة المقتطف**، (مايو 1936م): 88/ 611.

(99) قضية الأرمن: يُقصَد بها النزاع الذي حصل بين المسلمين والأرمن في شرقي تركيا، في الربع الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي (بدايات القرن الرابع عشر الهجري)، بغية انفصالهم عن الدولة العثمانية أولاً، ثم عن تركيا فيما بعد. وقد تدخلت الدول الغربية وروسيا في هذه القضية، لا لمصلحة الأرمن، وإنما لمصلحة الدول الغربية المستعمرة.
انظر في هذا الصدد:

- Sirma/ Tanzimat, sy. 98.
- Necat Goyünc. *Osmanli Idaresinde Ermeniler*, sy. 43.

مارت[100] وكانوا يتوقعون أن تؤدي بالسلطان إلى الخلع. غير أن الخلافة بقيت صامدة في مكانها، ولها موقعها في قلوب المسلمين. ومن أجل هذا فإن السفارة الإنكليزية في إستانبول لم تُبْدِ أيّ رغبة في مقابلة القائمين بهذه الواقعة، مع أنها هي التي حرضتهم على القيام بها، لأنهم لم يستطيعوا بهذه الحركة محو الخلافة[101] من الوجود وإن سقط السلطان عبد الحميد.

وقد اهتم الغرب كثيراً بقادة العرب وأمرائهم، ووجّه دعايته نحوهم لضرب

= أما قضية اليهود، فيُقصَد بها هجرة اليهود إلى الأرض المقدسة في فلسطين بغية تخلص الدول الغربية منهم، وجعلهم مصدر بلاء وعداء للعرب بشكل خاص والعالم الإسلامي بشكل عام. وترجع فكرة إنشاء دول يهودية إلى عام 1315هـ/ 1897م عندما اجتمع اليهود برئاسة «هرتزل» في «بازل» بسويسرا لإنشاء دولة يهودية. وقد اجتمع «هرتزل» بالسلطان عبد الحميد وحاول إقناعه بالسماح بهجرة اليهود إلى فلسطين مقابل مبلغ كبير من المال لجيب السلطان، وحذف مبلغ كبير من ديون الدولة، إلاّ أن السلطان رفض طلب هذا اليهودي وطرده من مكتبه، فكلّف هذا الموقف الصامد السلطانَ ترك تخت السلطنة. انظر حول هذا الموضوع بالتفصيل: النتشة، رفيق شاكر. **السلطان عبد الحميد الثاني وفلسطين**، الرياض: (د. ن)، 1405هـ.

(100) تُعرَف (واقعة 31 مارس 1909م) بتاريخها المذكور. وفيها بدأ العصيان ضد الحكومة القائمة، وهي حكومة «الاتحاد والترقي» عقب إعادة الدستور. وأدّى الدراويش وطلاب المدارس الشرعية دوراً فعالاً فيها، حيث نادوا بإلغاء النظم النيابية وإعلان الشريعة المحمدية الغرّاء، واستطاعوا التأثير في قوات الجيش فساروا معهم في مظاهرات صاخبة، وطالبوا بتطبيق الشريعة وتسليم أعضاء حزب الاتحاد والترقي. فاستنجد الحزب بالجيش الكائن في «سلانيك» والمسمى بجيش الحركة، القائم تحت قيادة «محمود شوكت باشا» فخرجت هذه القوة من «سلانيك» ودخلت إستانبول وقضت على التمرد. فقتل في هذه الواقعة نحو ستّين ألفاً، وخُلع السلطان «عبد الحميد». وذلك في السادس من ربيع الآخر 1327هـ (27/ 4/ 1909) وتبيّن فيما بعد أن حزب الاتحاد والترقي كان وراء الحادثة، بتدبير من السفارة الإنكليزية في إستانبول، كما اعترف فيما بعد الشاعر «رضا توفيق» الذي كان من الذين أسهموا في الإعداد لهذه الحادثة. ووضح أن «الإنكليز كانوا وراء هذا العمل، بغية خلع السلطان عبد الحميد. وإلغاء الخلافة نهائياً، حتى لا تقوم للمسلمين قائمة، ويتخلوا عن الدعوة لإقامة «الجامعة الإسلامية»، إضافة إلى نزع فكرة مقاومة الاستعمار الإنكليزي من المسلمين في الهند.
انظر، صادق. آلبايراق: **هل واقعة 31 مارس حركة رجعية؟**، ص 323؛ الشناوي، عبد العزيز. **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها**، مرجع سابق، 1/ 442.

(101) المرجع السابق، ص 140.

«الجامعة الإسلامية»، وذلك بإثارة نزعة الكراهية لما سمّوه السيطرة التركية[102]، وإقناع العرب بضرورة التمسك بالقومية العربية والمناداة بالاستقلال السياسي للبلاد العربية، وفي الوقت نفسه لإيواء أعضاء تركيا الفتاة من حكم السلطان عبد الحميد، وتأمين المناخ المناسب لمواصلة نشاطهم ضد السلطان[103]. ونشر الوعي القومي فيما بينهم، واستخدامهم في تحقيق أهداف السياسة الإنكليزية، التي تريد القضاء على الجامعة الإسلامية[104]، إضافة إلى محاولة العمل على صرف الطرق الصوفية التي كانت تؤيد سياسة السلطان «عبد الحميد»، واتخذوا لتحقيق أهدافهم السياسية بين المسلمين الوسائل الآتية:

1 - تقليل عدد الحجاج في المستعمرات الغربية إلى مكة المكرمة بذرائع صحية أو اقتصادية ونحو ذلك من كل ما يجعل أمر الحج للمسلمين هناك بالغ الصعوبة.

2 - منح امتيازات لبعض الطرق الصوفية المختلفة فيما بينها على السيادة، تشجيعاً لهم على مزيد من المنافسة، واستغلالها للمصالح الغربية.

3 - كسب ثقة شريف مكة بالدول الغربية[105] لما له من نفوذ بين العرب والمسلمين.

إضافة إلى هذا العداء الغربي، فإن اليهود والأرمن وحزب تركيا الفتاة ثم الاتحاد والترقي والقوميين الأتراك بخاصة، والقوميين العرب والسلافيين والألبانيين (منطقة البلقان بشكل عام) بعامّة، كانوا يقفون موقفاً واحداً مناوئاً للسلطان عبد الحميد الثاني الذي كان يرى في تحقيق الجامعة الإسلامية الحلّ للمشكلات التي أثّرت على كيان الدولة في أعقاب موجات متلاحقة من

---

(102) انظر: الغتيت، محمد علي. **الشرق والغرب**. (د. م. ن. ت)، ص 206.

(103) انظر: مشهداني، عبد الكريم. **العلمانية وآثارها على الأوضاع الإسلامية في تركيا**، الرياض: المكتبة الدولية. 1403هـ، ص 88.

(104) انظر: حسين. **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، مرجع سابق، 1/ 218.

(105) Ihsan Süreyya Sirma. *Osmanli Siyasetinde Büyük Rol Oynayan*. Tarikatlara Dair Bir Vesika. ist. Unv. Edebiyat Fak. Tarih Dergisi. Sayi: 31 (1978), sy. 185.

حركات الاستقلال[106]. فلم يكن للسلطان بدٌّ من التمسك بالجامعة الإسلامية، التي ساعدته -في الداخل- على تحقيق ولاء المسلمين له جميعاً، وبخاصة ولاء العرب في وجه العلمانيين والقوميين والإصلاحيين، وساعدته في الخارج على توحيد المسلمين، وجعلهم كتلة متراصة في كل أنحاء العالم في وجه العالم النصراني[107].

ومع أن السلطان قد نجح في سياسته تلك، وكانت مرحلة حكمه من أخصب المراحل في التاريخ العثماني[108] من جميع الجوانب، إلا أن هناك كثيراً من الباحثين يتهمون السلطان بعدم إخلاصه للجامعة الإسلامية[109]، ويدّعون أنه استغل دعوة «جمال الدين الأفغاني» لتعزيز مركزه وتأييد سلطانه[110] وأن سياسته للبلاد التي كانت تحت حكمه كانت سياسة حمقاء، تقوم على الاستبداد والبطش والإرهاب[111]، مستندين في كل ذلك إلى آراء المستشرقين والنصارى[112] الذين عملوا لمقاومة هذه السياسة بوسائل شتى، بباعثٍ مما لديهم من نزعات تعصبية واضحة.

ومهما يكن من أمرٍ، فإن السلطان قد استطاع نشر الدعوة في سبيل الجامعة الإسلامية في أوسع آفاقها، وإحياء الشعور بالوحدة العامة والتضامن

---

(106) انظر: النعيمي، أحمد نوري. **أثر الأقلية اليهودية في سياسة الدولة العثمانية تجاه فلسطين**، ص 77.

(107) انظر: لويس. **الغرب والشرق الأوسط**، مرج سابق، ص 159.

(108) انظر: مصطفى، أحمد عبد الرحيم. **في أصول التاريخ العثماني**، ص 243.

(109) انظر: منسي، محمد صالح. **حركة اليقظة العربية في الشرق الآسيوي**، ط2. القاهرة: دار الفكر العربي، 1975م. ص 70 وما بعدها؛ عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، 1/ 87.

(110) انظر: المحافظة، علي. **الاتجاهات الفكرية عند العرب**، مرجع سابق، ص 115؛ حسين، عبد الباسط محمد. **جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي الحديث**، ص 94، 98.

(111) انظر: شاكر، أمين وزميليه. **تركيا والسياسة العربية من خلفاء آل عثمان إلى خلفاء آتاتورك**، القاهرة: دار المعارف، 1953م. ص 81-82.

(112) انظر: الحوراني، البرت. «الأسس العثمانية للشرق الأوسط الحديث»، **مجلة تاريخ العرب والعالم**، ع: 14، س: 2 (محرم 1400هـ) ص ص 3-12.

لدى جميع الشعوب الإسلامية(113) وكشف ما أظهرته الدول الغربية من عداء للمسلمين بأوضح صورة. ولمّا كان السلطان أحد القلاع الأساسية الصامدة أمام النفوذ اليهودي(114) في فلسطين، فقد اجتمع عليه الأعداء من مختلف الأجناس والأديان والأقوام. وكان خلعه عن الخلافة مؤامرة يهودية(115) اشتركت فيها جميع الأحزاب والفرق المعادية له(116). كما كان تحقيقاً لآمال الدول الغربية الاستعمارية في حرصها على التخلص منه ومن سياسته.

وقد كان من أثر عزله أن الدعوة إلى الجامعة الإسلامية قد توقفت بوصفها قوة تسند الخلافة في نزاعها مع الغرب(117).

ولما كان الاتحاديون متأثرين بمبادئ الغرب وآرائه، فقد أهملوا الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، وأوضحوا أن هذه السياسة قد انتهت بانتهاء عهد السلطان عبد الحميد، وأن الهدف الذي يريدون التوصل إليه متعارض مع هذه السياسة، لأن مفهوم «القوم: مِلَّتْ» أصبح -عندهم- أسمى من مفهوم «الإسلام: الأمة» وأرفع(118)، مما أثر في بقية شعوب الدولة تأثيراً سلبيّاً، فراح ينادي بعضُها بالانفصال عن حكم الأتراك، والعمل على الخلاص منه(119)، وكان ذلك ضرباً من ردّ الفعل ضد سياسة الاتحاديين.

ولما رأى الاتحاديون أن الضغط الأوروبي لم يتوقف أو يخِفّ، بل بدأ يشتدّ ويزيدُ، عادوا مجدداً إلى الدعوة الإسلامية يبشرون بها، آملين أن يكون

---

(113) انظر: ستودارد. **حاضر العالم الإسلامي**، 1/ 310.

(114) انظر: التميمي، عبد الجليل. «دَوْر اليهود والماسون في إسقاط الدولة العثمانية حقيقة، لا مجال للشك فيها»، **مجلة منار الإسلام**، ع: 10، س: 14 (شوال 1409هـ) ص 67-72.

(115) انظر: الأفغاني، سعيد. «تاريخ مفترى للسلطان عبد الحميد»، **مجلة البيان الكويتية**، ع: 35 (فبراير 1969م) ص 45-47.

(116) انظر: رامزور، أرنست أ. **تركيا الفتاة وثورة 1908م**، ص 150.

(117) انظر: النجار، حسين. **السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط**، 1/ 292.

(118) انظر: أوغلو، محمد شكري هاني. **الدكتور عبد الله جودت كمفكّر سياسي وعهده**، ص157. نقلاً عن: Turkey: the Young Turks and Egyptian Nationalist. The Times Weekly Edition. 4/9/1908, N°. 1653. pp 563.

(119) انظر: شاكر وزميليه. **تركيا والسياسة العربية**، مرجع سابق، ص 85.

في ذلك دعم للدولة العثمانية بقيادتهم في مواجهة الضغط الأوروبي[120]. كما أنهم حاولوا استخدام الدعوة الإسلامية «بفتوى الجهاد» التي أعلنوها في بدايات الحرب العالمية الأولى[121]، ولكنّ كل ذلك ظل عنصراً ثقافيّاً فيما بعد، أكثر من كونه سياسة لنظام الدولة.

وقد استخدموا ذلك أيضاً بعد الحرب العالمية الأولى، في أثناء حرب الاستقلال التركي، ضد نفوذ الدول الغربية في الأناضول، وأصبحت هذه الدعوة سياسة يدعو إليها كمال آتاتورك، وكانت مادية الهدف أكثر من كونها معنوية الروح، هدفها الحصول على الأموال التي كانت تبعث بها الشعوب الإسلامية لدعم الحرب تصديقاً للمزاعم التي روّجوها، وأعلنوا أنها لخلاص الخلافة الإسلامية من نيرِ الاستعمار.

وكان من جرّاء ذلك أن أرسل المسلمون في أنحاء العالم الإسلامي وبخاصة في الهند وأفغانستان أموالاً للمعاونة في تحرير البلاد من ضغط المستعمرين وشرورهم. ثم أصبحت هذه الدعوة فيما بعد ضعيفة، يغلب عليها الطابع الفردي (مثل نموذج السيد محمد رشيد رضا)[122]، ولم تعد تلقى رواجاً على المستوى الواسع في العالم الإسلامي كما كانت من قبل.

وإذا كان لارتباط الدعوة للجامعة الإسلامية بالسلطان عبد الحميد أثر إيجابي، فقد كان لذلك الارتباط -من ناحية أخرى- آثار سلبية، ذلك أن السلطان عبد الحميد كان يُعرف عنه القلق وعدم الاستقرار، والشك في أقرب الأقربين إليه ، إضافة إلى أنه كان يتّبع -كما يقال- سياسة مركزية، ويمارس سلطة فردية. وقد كان لذلك الأمر عند العلماء تأثير سلبي، أبعدهم عن تأييده تأييداً حركيّاً وإعلاميّاً[123]. ولعل أقرب دليل لذلك ظهور الفكر الإسلامي على

---

(120) انظر: الأرحيم. **تطور العراق تحت حكم الاتحاديين**، مرجع سابق، ص 38.

(121) Kara Ismaill. *Ibid.*, 5/1413.

(122) كان السيد محمد رشيد رضا يدعو إلى الجامعة الإسلامية من خلال مجلته **المنار**. انظر على سبيل المثال: **دعوة العثمانيين والمسلمين إلى نصرة الدولة**. (21 شوال 1329هـ): 14/ 852.

(123) Güngör. *Ibid.*, sy. 164.

الساحة بعد المشروطية الثانية مباشرة عام 1327هـ/ 1908م كما أن بعض العلماء -من بعض الاتجاهات- توهّموا أن إسقاط السلطان عبد الحميد الثاني[124] بداية لعهد جديد، ظنوا أنهم يتمكنون فيه من التعبير عن حرية الرأي وتوجيه سياسة الدولة، أو المشاركة في اتخاذ بعض القرارات على الأقل. ومن الأمثلة على ذلك أن الشيخ مصطفى صبري -وهو ممن يُعرف عنه تمسكه بالاتجاه المحافظ- كان يصرّح باعتراضه على حكم السلطان عبد الحميد الثاني، معلناً شكره للجيش العثماني وجمعية الاتحاد والترقّي، للقيام بواجب العلماء وهو قلب نظام الحكم الاستبدادي الحميدي[125]. وعَدّ تاريخ إسقاطه تاريخ إسقاط الاستبداد[126]. وهناك «سعيد حليم باشا» الذي كان يدافع عن الاتجاهات التجديدية، وضرورة الاستفادة من الحضارة الغربية، وتدل كتاباته[127] على ما لديه من فكر صافٍ نقيّ، وفَهْم شامل عميق للإسلام. وكان هو أيضاً ممن يشارك في نقد حكم السلطان عبد الحميد، وعدّ حكمه حكماً استبدادياً، ورأى أن إدارته إدارة سيّئة[128].

ومما يؤخذ عليه أيضاً -حسب ادّعاء بعض الباحثين- إحراقه كتاب الإمام «الماوردي» (الأحكام السلطانية)، حيث كان هذا الكتاب من الكتب الممنوعة التي أحرقت في هذا العهد، نظراً لقوله بحصر كون الخليفة في قريش[129].

ويرى بعض الباحثين أن دعوة السلطان عبد الحميد للسيد جمال الدين الأفغاني إلى إستانبول إنما كانت للخوف من انضمامه إلى حزب تركيا الفتاة، وبخاصة بعد أن اجتمع السيد «الأفغاني» في «باريس» ببعض رجال هذه

---

(124) Skilipi. *Ibid.*, 1/259.

(125) انظر: صبري، مصطفى. «مسلك بيان الحق»، **مجلة بيان الحق**، ع: 1 (9 رمضان 1326هـ).

Kara. *Ibid.*, 2/273.

(126) Albayrak/ 31 mart, sy. 47.

(127) انظر على سبيل المثال كتابه: **الأنظمة السياسية في الإسلام وفي الشعوب الغربية**، مرجع سابق.

(128) Said Halim Pasa/Buhranlarimiz, sy. 75.

(129) Adivar, Halide Edip. *Ibid.*, sy. 79.

الجمعية، وشجعهم على العمل لتحقيق أهداف جمعيتهم[130]. وقد أكد السلطان عبد الحميد ذلك في مذكراته، وذكر أنه حصل على خطة ثنائية، جرى فيها الاتفاق بين «الأفغاني» وأحد الإنكليز وهو المستر «بلوند» Blund على أن الأتراك استولوا على الخلافة من العرب عنوة، وينبغي إرجاعها إليهم ثانية، والمناداة بالشريف «حسين بن علي» أمير مكة المكرمة خليفة للمسلمين؛ . لذلك لم يأذن السلطان عبد الحميد للسيد جمال الدين بالخروج من إستانبول حتى الموت[131]. ولكن مما يجدر ذكره هنا أن السيد الأفغاني كان عدوّاً لدوداً للإنكليز، وقد نفوه من مصر. وكانت مقالاته في «العروة الوثقى» تهدف إلى بث الوعي في نفوس المسلمين، وبخاصة أولئك الواقعين تحت الاستعمار البريطاني في الهند، فلا يُتوقع أن يحاول الأفغاني عقد أي اتفاق مع الإنكليز، وهو القائل: «أما والله لو علم العثمانيون ما لهم من السلطة المعنوية على رعايا الإنكليز، واستعملوا تلك السلطة استعمال العقلاء، لما تجرعوا مرارة الصبر على تحكمات الانجليز وحيفهم في أعمالهم، وتعدّيهم على حقوق السلطان في مثل المسألة المصرية التي هي في الحقيقة أهمّ مسألة عثمانية إسلامية»[132]. كما لا يتوقع من السلطان كذلك تخطئة العلماء المعاصرين له، لعدم تأييدهم حكمه وعدم موالاتهم سياسته، وهم لا يشكّون في نواياه المخلصة للدين والدعوة إليه، ومحاولة العمل بموجبه[133]، وتقديم خدمات ثقافية واجتماعية قيّمة للشعب، كإنشاء المدارس الحديثة[134]. غير أن هناك بعض من قام بالتأثير في السلطان عبد الحميد تأثيراً سلبيّاً، مثل «شيخ الإسلام خير الله أفندي» وذلك بإبعاده عن العلماء

---

(130) انظر: أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص 99.

(131) انظر: **مذكرات السلطان عبد الحميد الثاني**، مرجع سابق، ص 73-74.

(132) عمارة. **الاعمال الكاملة**، مرجع سابق، 1/ 67.

(133) من المحاسن التي قام بها السلطان (عبد الحميد) إصدار فرمان بتعيين إمام لكل سفارة عثمانية في الخارج. وحتى لا تؤثر فيهم الحضارة الغربية -بشكل خاص- تقرر أن تكون وظيفة كل إمام في السفارات سنة واحدة. . . انظر: حامد، عبد الحق. «الأئمة في السفارات العثمانية»، **مجلة الزهراء**، (ربيع الآخر 1343هـ)، 1/ 165.

(134) انظر حول هذه الخدمات: Öztuna.: 12/202.

وإدخال الشك في قلبه تجاههم. فإذا ما أضيف إلى هذا ما قيل عن انفراد السلطان المطلق بالحكم، وترديد بعض العلماء وصفه -كما سبق ذلك- بالاستبداد وغير ذلك، فإن هذا يجعل لهذه القضية اعتباراً آخر من حيث النظر إليها والحكم عليها، بحيث لا تؤدي إلى اتهامه وإلحاق الظلم به وإنكار فضله في كثير من القضايا (مثل موقفه المُشرّف من قضية فلسطين. . . إلخ)، كما لا تُطمسُ ما عليه من مآخذ، وترفعه فوق ما هو أهل له.

أمّا ما أُشيعَ عن «الأفغاني» من أنه شجَّعَ بعضَ الناس على التمسك بالقومية التركية، كتشجيعه الشاعرَ التركي «محمّد أمين يورداكول»[135]، المعروف بتعصبه للعنصرية التركية، و«أحمد آغاييف»[136] ثالثُ ثلاثة[137] من آباء العنصرية التركية، فلم يَرد إلا من طريق القوميين[138]، فلا تَثبُتُ صحّته، حيث لا نجدُ في مؤلفات الأفغاني ما يؤيد ذلك. حتى وإن صحَّ الخبر فلا يُتوقَّعُ منه تشجيعُه القوميةَ التركية لذاتها. وعلى الرغم من أن الأصل عدم القبول بأي نوع من أنواع القومية أو أي تشجيع لها، حيث عدّها الإسلام من الجاهلية، فربما كان قصد «جمال الدين الأفغاني» من ذلك التشجيع المحدود، لتأليب الرأي العام في كافة البلاد الإسلامية على الاستعمار الغربي، بوصف ذلك -كما يرى- مرحلة أولية تسبق إنشاء الدولة الإسلامية الكبرى.

---

(135) سبق التعريف به في مبحث القومية التركية.

(136) أحمد آغاييف (أو «آغاأوغلو») Ahmet Agaoglu (1869-1939م) من آذربيجان. خرّيج كلية الحقوق في «باريس». أنشأ بعد عودته إلى بلاده جمعيةً سرية للدفاع عن حقوق الآذريين، كما أصدر بعض الجرائد. وقد هرب من ضغط الحكومة القيصرية إلى إستانبول بعد المشروطية الثانية. فعمل موظفاً في بعض الدوائر الحكومية، ثم انتُخب نائباً لـ «حزب الاتحاد والترقّي» عن ولاية «أفيون». وقد نُفي إلى جزيرة «مالطه» بعد الحرب العالمية الأولى. رجع إلى تركيا بعد فترة أمضاها في المنفى، فاهتم بنشر ما يخص القومية التركية. له من التآليف: **المذهب الشيعي ومنبعه**، **وثلاث حضارات**، **والإنكليز والهند**، **والنظام التركي الأساس**، **ومذكرات الفرقة الحرة**، **والمرأة في الإسلام**، انظر:
Isik. *Ibid.*, sy. 5-6.

(137) والباقيان هما «ضيا كوك آلب Ziya Gökalp» و«يوسف آقجورا» Yusuf Akçura.

(138) انظر على سبيل المثال: Gökalp. *Ibid.*, sy. 10.

ثانياً: إنشاء مؤسسات تعليمية دينية

أنشأ العثمانيون -بعد قيام دولتهم بمدة قليلة- مدارسَ إسلامية على نسق مثيلاتها من المدارس المنتشرة في البلاد الإسلامية، والتي كانت تُعرف بمدارس نظام المُلك. وكان ذلك منهم اهتماماً بالدين، ومحاولة في نشر مبادئه، وعناية بعلومه. وكانت للمؤسسات التي تقوم بذلك -مثل مدارس الفاتح ومدارس السليمانية- سُمعة علمية جيدة. وشملت مقرراتُها الدراسية وتخصصاتها العلمية مختلف فروع علوم الدين الإسلامي، كالتفسير والحديث والفقه والأصول. . . إلخ، إضافة إلى تدريس بعض العلوم البحتة، وذلك في إطار المدرسة الواحدة.

ولمّا كان لهذه المؤسسات التعليمية الإسلامية من أثر في العطاء، وجهود مستمرّة في تنشئة أجيال علمية متعاقبة، دون توقف أو تعثر، فقد وُقفت لها أوقاف كثيرة، لا يزال بعضها موجوداً إلى الآن. . .

وبدافع من الحرص على التعليم الديني في الدولة العثمانية، فقد جرى إلحاق المدرسة بالمسجد، للدلالة على حرص الناس على العلوم الإسلامية، وامتزاج العلم بالدين، على أساسٍ ممّا سلف ذكره من أن المقررات الدراسية في المدارس النظامية لم تخلُ من مواد العلوم المحضة، ولم يكن الاهتمام بعلوم الآلة أقلّ من الاهتمام بعلوم الشريعة.

وكانت هناك -إضافة إلى المدارس النظامية العامة في الدولة العثمانية- معاهد متخصصة، لإعداد القضاة والعلماء والأساتذة في مختلف فروع علوم الدين، حرصاً على تعليم الناس أمور دينهم، واستجابة لمتطلبات الحياة، وضرورة لبيان موقف الدين منها.

إلا أن عهد التنظيمات أدى إلى تعديل النظام المدرسي والجامعي، فقد أصبح التعليم الذي تقوم به المدارسُ الملحقة بالمساجد في الدرجة الثانية من اهتمام الدولة، بعد انتشار المدارس الحديثة[139]، على نَسَق مثيلاتها في

(139) Öztuna. 10/418.

الغرب. وذلك بحُجّة عدم توافق هذه المدارس مع روح العصر العلمية، ومتطلباته التقنية والصناعية.

وقد قام بعض العلماء في مختلف العقود (في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين الميلاديين) بمحاولة جادة، تهدفُ إلى إصلاح المدارس[140] وجعلها في مستوى يلائم العصرَ. ولكن الفهم الخاطئ وتطبيقاته العملية كانا سدّاً منيعاً أمام المُصلحين، ممّا أدى إلى تناقص الاهتمام بها يوماً بعد يوم، في مقابل ما كان يقع من بذل جهود كبيرة من أجل الارتقاء بالمدارس الحديثة وتقدّمها، ثم ألغيت تلك المدارس الإسلامية نهائيّاً في 27/ 7/ 1342هـ (3/ 3/ 1924م)، حين صدر قانون توحيد التدريس.

إن الاهتمام بما لا بد منه لكل مسلم من الإلمام بالعلوم الدينية الأوّلية كان كبيراً، فقد كانت حلقات تَعلّم القرآن الكريم تُقام في المساجد، إضافة إلى تعلّمه في المدارس وتَلقّي ما يعين على قراءته وتجويده. وكانت المدارس التي تُعلمُ الأولادَ القرآنَ الكريمَ تُسمّى «مدارس الصبيان»، فهي تهتمّ بتعليم الأولاد ابتداءً من السن الرابعة حتى سن السابعة[141].

وعلى الرغم من الأخذ بنظام الثنائية في التعليم وتغليب النظام الحديث على النظام القديم، فإن اسم المدرسة كان يُراد به، حين يُطلق، المدارس المتخصصة بعلوم الدين. وكان غيرها يُسمّى بكلمة توحي بالمدنيّة وهي «مكتب». وقد أُطلِق على مدارس (إستانبول) -التي كانت تأخذ بالمنهج القديم في التعليم- اسم «مدارس دار الخلافة العلية»، وذلك حسب لائحة إصلاح المدارس الصادرة في 1/ 11/ 1331هـ (1 أكتوبر 1913م)[142]. ونصّت هذه اللائحة كذلك على افتتاح مدرسة للواعظين، وأخرى للأئمة والخطباء[143]، وذلك لإعداد متخصصين في الدعوة، وتأهيل أئمة وخطباء ذوي مقدرة علمية.

---

(140) انظر حول هذا الموضوع بالتفصيل: Atay/Osmanlilara Yuksek Din Eğitimi, sy. 131.

(141) Ersö. *Ibid.*, sy. 33.

(142) Ergin. *Ibid.*, 1/163

(143) Dursun. *Ibid.*, sy. 412.

وقد تم ذلك بعد فصل المدارس كلّها، -عدا مدارس دار الخلافة العلية-[144] عن المشيخة الإسلامية في عهد الاتحاد والترقي، وإلحاقها بنظارة المعارف العامة. وقد تقرّرت على هذه المدارس فيما بعد اللغاتُ الغربية، وهي الفرنسية والإنكليزية والألمانية[145].

واستمرت المواد الدينية في المدارس العامة مقرّرة مع سوء أوضاع الدولة من النواحي السياسية والاقتصادية. ولم ينجز إلغاء مادة تعليم الدين في المدارس الابتدائية إلا بعد إلغاء الخلافة، وإعلان علمانية الدولة. وكان ذلك في 20/ 10/ 1346هـ (10/ 4/ 1928م) رقم 1222، حيث صدر قرار «حذف جملة: دين الدولة التركية هو الإسلام» من الدستور الأساسي التركي، وأعقب ذلك إلغاء تدريس مادة الدين في مرحلة التعليم المتوسط في العام الدراسي 1349-1350هـ (1930- 1931م)[146].

وعلى الرغم من أن قانون توحيد التدريس الصادر في 26 رجب 1342هـ/ 3 مارس 1924م قضى بتحويل جميع المدارس التي كانت تابعة للوكالة الشرعية إلى وكالة المعارف، فإن المادة الرابعة من هذا القانون صرَّحت بافتتاح كلية لأصول الدين (الإلهيات) ضمن جامعة إستانبول، بُغْية تنشئة متخصصين في أمور الدين، وافتتاح مدارس لإعداد موظفين دينيين كالإمامة والخطابة[147]، بحيث تكون هذه المدارس وتلك الكلية مؤسسات تعليمية دينية، في نطاق وكالة المعارف العامة، تستجيب لحاجات تركيا الدينية، وتحل محلّ المؤسسات التعليمية التي أغلقتها الحكومة.

---

(144) انحصرت وظائف المشيخة الإسلامية التي أصبحت فيما بعد «وكالة شرعية» في الإفتاء والقضاء والتعليم والإرشاد. انظر بالتفصيل حول هذه الوكالة وبرنامج عملها في **مجلة سبيل الرشاد**، ع: 514 (25 أغسطس 1338/ 1922م): 2/ 230.

(145) Öztuna. *Ibid.*, 10/305

(146) Bahriye Üçok. *Örgün ve Yaygin Eğitimde Sorunlar* (Türkiye. 1. Din Eğitimi Semineri, 1981), sy. 363.

(147) Sureyya Sahin. *Imam-Hatip Liseleri Ile Ilgili Görus ve Teklifler* (Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, 1981) sy. 333.

غير أن التطبيقات العملية لهذا القانون فيما بعد، لم تراعِ المحافظة على طبيعة هذه المدارس وخصائصها، وقيامها بما أنشئت له من مهمات، بل أهملت القضايا الدينية إهمالاً تامّاً، ثم انقلب الأمر فيما بعد إلى عداوة وبغضاء[148]. وكان ذلك تمهيداً لما جرى لاحقاً من إلغاء مادة الدين من مقررات المدارس العامة، ثم أعقب ذلك إلغاء مدارس الأئمة والخطباء وكلية الإلهيات، بدعوى عدم رغبة الجمهور المسلم فيها...

وقد استمر الوضع على ذلك منذ عام 1350هـ/ 1931م وحتى عام 1369هـ/ 1950م بحيث لم تكن هناك أي مؤسسة تعليمية دينية[149]، تُعنى بشؤون المسلمين العَقدية والفقهية.

وكان من جراء ذلك أن تقدم لهذه الوظيفة أناسٌ لم يكن لديهم إلمام بأدنى حد من المعارف الدينية الضرورية التي لا ينبغي لأي مسلم أن يجهلها بصفة شخصية، بله أن يكون مُعدّاً للإمامة والخطابة ونحوهما من الوظائف الدينية. لهذا بادر بعض الناس إلى إنشاء مدارس خاصة لتحفيظ القرآن الكريم بجهودهم الذاتية، كما بادر إلى القراءة على بعض المشايخ -على الرغم من ندرتهم- كل من كان حريصاً على تلاوة القرآن وحفظه.

وعلى أثر وفاة بعض المشايخ من علماء الدين، وتقدم البعض الآخر منهم في السن، وعدم وجود من يَحُل محلّهم، أصبحت الحاجة ماسة إلى العلماء كما لم تكن مثل أي وقت مضى، وأصبح الناس في همّ وكرب، وهم لا يكادون يجدون من يغسل موتاهم أو يصلّي عليهم[150]!، مما حدا الدولة على مراجعة مواقفها السابقة، وإعادة النظر في المسألة من جديد، وانتهى بهم الأمر إلى تقرير مادة الدين في المدارس بوصفها مادة اختيارية[151]. ومن الواضح أن هذا القرار لم يكن ليستجيب للحد الأدنى من مطالب الناس،

---

(148) انظر: المرجع السابق، ص333.

(149) Kemal Güran. *Imam-hatip Lisesi Mezunlarinin Istihdami Ile Ilgili Problemler* (Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, 1981) sy. 336.

(150) Sahin, sy. 334.

(151) Polat, su. 41.

وحدث أنه لمّا اقترب موعد الانتخابات العامة التي تعتبر تحوّلاً مفاجئاً في تاريخ تركيا الحديث نحو الديمقراطية -ولو كانت نسبية- وأدت هذه الانتخابات إلى فوز الحزب الديمقراطي عام 1369هـ/ 1950م، تقدّمت الحكومة على أثر ذلك بمشروع يقضي بإعادة التعليم الديني إلى المدارس الابتدائية في جميع أنحاء تركيا(152)، وفتح معاهد الأئمة والخطباء(153) وكلية الإلهيات التي كان افتتاحها عملاً سياسيّاً أكثر من كونه استجابة لضرورة علمية(154)، وخدمة لمجتمع ذاق الأمَرّين من إهمال السلطات الشؤونَ الدينية.

وقد استمرت -بعد التاريخ المذكور- المؤسسات التعليمية الدينية في الانتشار والافتتاح، الواحدة تِلوَ الأخرى، حتى وصلت أعدادُها في مدة وجيزة إلى درجة مناسبة إلى حدٍ مّا، وأصبحت تغطّي حاجة بعض الوظائف الدينية للمجتمع، كالقيام بالوعظ والإمامة والخطابة وتعليم الناس القرآن الكريم، وإرسال متخصصين للعناية بشؤون العمال الأتراك في البلاد الأوروبية التي هاجروا إليها بداعي العمل هناك، وحتى لا يندمجوا بالحضارة الغربية.

ويمكن تقسيم المؤسسات التعليمية الدينية التي افتتحتها الحكومة في تركيا، من حيث المراحل الدراسية ثلاثة أقسام، هي:

1 - مدارس تحفيظ القرآن الكريم وتعليمه:

هي المدارس التي أنشأتها رئاسة الشؤون الدينية في تركيا، بغية تعليم القرآن الكريم، ومدة الدراسة فيها سنة دراسية كاملة، يجري فيها التركيز على تعلم القرآن الكريم وقراءته، على معرفة قسطٍ وافٍ من قواعد التجويد وتطبيقاتها العملية، إضافة إلى تزويدهم بمعلومات عامة في فقه العبادات وتفسير قصار السور، والسيرة النبوية ومبادئ الخط العربي، وغير ذلك مما لها

---

(152) انظر: عبدالقادر، توفيق. **الكتلة الإسلامية بين الكتلتين الديمقراطية الغربية والشيوعية الشرقية**. ص89.

(153) Sahin, sy. 334.

(154) Süleyman Karagülle. *Laik Devlet Duzeninde llahiyat Fakültelerinin Yeri*. Islami Arastirmalar Dergisi. Sayi:3 (3 Ocak 1987), sy: 44-46.

علاقة بالدين الإسلامي. وقررت بعض مدارس تحفيظ القرآن الكريم على طلابها دراسة مواد النحو والصرف وعلم البيان والبديع، وغيرها من علوم الآلة والفقه وأصوله والتفسير وقواعده والحديث والمصطلح(155)، وغير ذلك من العلوم، مما هو ضروري لفهم أصول الدين من مصادره الأصلية(156).

وعلى الرغم من أن فترة الدراسة في مدارس تحفيظ القرآن الكريم وجيزة، والمعلومات التي يحصل عليها الطلاب غير شاملة، فقد كان لهذه المدارس أثرها البارز في تربية النشء تربية إسلامية، مع الإستفادة من أوقات الفراغ لدى طلاب المرحلة المتوسطة من مراحل التعليم العام بشكل خاصّ. وبما أنها ليست مدرسة للتخصص في علوم الدين والتعمق فيه، بل هي مدارس أنشئت في الأصل لتعليم القرآن الكريم -كما يُفهم من اسمها-، فإنها كانت تحفّز الطلاب إلى مزيد من البحث والإطلاع على ما يعينهم في فهم الكِتاب والسنّة. وكان يجري للطلاب في نهاية كل سنة دراسية اختبار شفهيّ، لمعرفة مدى استفادته من دراسته، ومن ثمّ يحصل بعد نجاحه على الشهادة، حرصاً مما تحرص عليه المدرسة من الاهتمام الكبير بتعليم القرآن الكريم للطلاب.

ولإعطاء صورة بيانية عن مدارس تحفيظ القرآن الكريم الرسمية في مرحلة البحث، وعدد الدارسين والمدرسين فيها، فقد جرى في ضوء ما تشير المصادر والإحصائيات إليه عملُ الجداول الآتية:

---

(155) Rahmi Serin. *Din Adaminin Dünü Bugünu*, sy. 30.

(156) Ismaill Doğan. *Cumburiyet Dönemi Yavgin Eğitimi Içinde Diyanet Isleri Baskanliğinin yeri*, sy. 90.

الجدول رقم 1

عدد مدارس تحفيظ القرآن الكريم وتعليمه في تركيا حسب السنوات الآتية(157):

السنة	عدد المدارس	عدد الطلاب	عدد المدرِّسين
1351-1352هـ (1932-1933م)	9	232	9
1353-1354هـ (1934-1935م)	19	256	11
1354-1355هـ (1935-1936م)	15	393	14
1355-1356هـ (1936-1937م)	16	409	14
1359-1360هـ (1940-1941م)	56	1689	65
1360-1361هـ (1941-1942م)	65	1763	68
1362-1363هـ (1943-1944م)	38	1552	34
1363-1364هـ (1944-1945م)	46	1953	46
1364-1365هـ (1945-1946م)	61	2765	65
1366-1367هـ (1947-1948م)	99	5751	104
1368-1369هـ (1949-1950م)	127	8706	130

الجدول رقم 2

عدد مدارس تحفيظ القرآن الكريم وتعليمه في تركيا حسب السنوات الآتية(158):

السنة	عدد المدارس	عدد الطلاب	عدد المدرِّسين
1381-1382هـ (1961-1962م)	694	26.064	694
1382-1383هـ (1962-1963م)	658	28.316	658
1383-1384هـ (1963-1964م)	636	29.017	636
1384-1385هـ (1964-1965م)	711	31.919	743
1385-1386هـ (1965-1966م)	1.083	53.482	1.308

---

(157) أُعدَّ هذا الجدول من خلال: Jaschke. *Ibid.*, sy. 75.

(158) أُعدَّ هذا الجدول من خلال الإحصاءات الحكومية الآتية: =

عدد المدرّسين	عدد الطلاب	عدد المدارس	السنة
1.244	54.117	1.176	1386-1387هـ (1966-1967م)
1.355	55.031	1.202	1387-1388هـ (1967-1968م)
1.621	56.169	1.298	1388-1389هـ (1968-1969م)
1.532	54.210	1.240	1389-1390هـ (1969-1970م)
1.426	48.468	1.224	1390-1391هـ (1970-1971م)
1.308	43.502	1.140	1391-1392هـ (1971-1972م)
1.362	42.717	1.132	1392-1393هـ (1972-1973م)
1.495	45.625	1.193	1394-1395هـ (1974-1975م)
1.507	47.578	1.235	1395-1396هـ (1975-1976م)
1.717	53.936	1.341	1397-1398هـ (1977-1978م)
1.784	61.250	1.464	1398-1399هـ (1978-1979م)

الجدول رقم 3

عدد(159) المدارس الأهلية(160) لتحفيظ القرآن الكريم وتعليمه في تركيا، حسب السنوات الآتية:

عدد المدارس	السنة
237	1371هـ (1951م)
358	1372هـ (1952م)

- Basbakanlik Devlet Istatistik Enstitusu: Milli Eğtim Istatistikleri, Yaygin Eğitim 1964-74, sy. 56; 1974-76, sy. 22; 1977-78, sy. 17; 1978-79, sy. 12. =

- Basbakanlik Devlet Istatistik Enstitüsü: Milli Eğtim Istatistikleri, Meslek Teknik ve Yüksek Oğretim, 1961- 1965, sy. 499; 1965-67, sy. 311.

- Muzaffer Sencer: Din- Devlet Iliskileri (Cumhuriyet Donemi Türkiye Ansiklopedisi: 2/568-569).

(159) أُعدّ هذا الجدول من خلال الاحصائيات الرسمية التي استُعملت في بحث للدكتوراه.

- Ahmet Yücekök. *Türkiyede Orgütlenmis Dinin Sosyo-ekonomik Tabani.*, sy. 144.

(160) وقد وُضع هذا الجدول -مع كونه يخالف عنوان الفصل- بهدف المقارنة بين المدارس الحكومية والأهلية.

عدد المدارس	السنة
492	1373هـ (1953م)
543	1374هـ (1954م)
649	1375هـ (1955م)
724	1376هـ (1956م)
805	1377هـ (1957م)
893	1378هـ (1958م)
997	1379هـ (1959م)
1.117	1380هـ (1960م)
1.196	1381هـ (1961م)
1.330	1382هـ (1962م)
1.548	1383هـ (1963م)
1.748	1384هـ (1964م)
1.869	1385هـ (1965م)
2.327	1386هـ (1966م)
2.462	1387هـ (1967م)
2.510	1388هـ (1968م)

وحسب إحصائية صدرت عام 1410هـ/ 1990م كان عدد مدارس تحفيظ القرآن الكريم الرسمية المرخّصة في تركيا، تحت إشراف رئاسة الشؤون الدينية ستة آلاف مدرسة. وقد بلغ عدد الطلاب والطالبات فيها نحو مائة وخمسين ألفاً، وإن كثيراً منهم يحفظون كتاب الله سنوياً(161). كما كانت هناك دورات مكثفة لتعليم القرآن الكريم وتحفيظه، تقام في شهور الصيف في مدارس تحفيظ القرآن الكريم نفسها، بغية إتاحة الفرصة للطلاب الملتحقين بمرحلة التعليم الأولى والمتوسطة، وهي تعمّ كافة أرجاء تركيا، إضافة إلى قيام أئمة

(161) انظر: كونكور، مولود. «مدارس تحفيظ القرآن الكريم ودورها في تركيا المعاصرة»، **مجلة الغرباء** (اللندنية). ع4، سنة: 27 (رمضان 1410هـ) ص 30-31.

المساجد في شهور الصيف، بشكل خاص، بتعليم الصغار القرآن الكريم، وتحفيظهم إياه في الأحياء التي يسكنون فيها.

وكان هذا النشاط المتميز لمدارس تحفيظ القرآن الكريم في داخل تركيا، وجهودها المكثفة يغيظ الإعلام المتغرب، فلا يفتأ يثير ضده حملات إعلامية، من خلال ما يقوم بنشره من مقالات سيئة على صفحات مختلف جرائده ومجلاته. ومن وسائله في الإثارة والتشويه، اغتنام كل فرصة سانحة لنشر عددٍ من صور الطلاب في هذه المدارس، وإظهارهم بمظهر مخالف للعلمانية، واتهام تلك المدارس بأنها تقوم بتربية النشء بصورة مخالفة للعلمانية والقوانين التركية، إضافة إلى رميهم بالجهل والرجعية(162)، ونحو ذلك بهدف دفع السلطات إلى إغلاق مثل هذه المدارس الدينية، بحجة مخالفتها لقوانين الدولة.

أما المدرِّسون في هذه المدارس فهم في الغالب من خريجي معاهد الأئمة والخطباء، وممن حصلوا على شهادات تقدير، إما من الدورات التدريبية لتدريس القرآن الكريم المقامة بإشراف رئاسة الشؤون الدينية، أو من بعض المختارين من أئمة المدارس الذين يرشحهم المُفتون، للتعيين في هذه الوظيفة. ويكون المدرّس في كثير من الأحيان حافظاً لكتاب الله، وعلى معرفة تامّة تاماً بقواعد التجويد(163).

2 - معاهد الأئمة والخطباء:

وهي تلك المدارس التي افتتحتها من قِبل الدولة، بغية تنشئة أئمة للمساجد وخطباء ومؤذّنين، كما يُفهم ذلك من اسمها، أو بعبارة أخرى، تنشئة متخصصين ممّن يقومون بالشؤون الدينية(164). ويرجع إنشاؤها إلى عام

---

(162) انظر على سبيل المثال جريدة Gunaydin الصادرة في 15/ 1/ 1990م.

(163) انظر حول الاحصائيات المتعلقة بمدرسي مدارس تحفيظ القرآن الكريم، وأوضاعهم العلمية وأعداد الحفاظ منهم بالتفصيل: Doğan, Ismaill. *Ibid.*, sy.95.

(164) Albayrak/Türkiyede Islamcilik-Baticilik Mucadelesi, sy. 361.

1331هـ/ 1913م عندما افتتحت الدولة مدرسة الأئمة والخطباء[165] وكانت مدة الدراسة فيها أربع سنوات. فأقبل عليها الطلاب، كما أقبلوا على مدرسة الواعظين المفتتحة أيضاً في العام نفسه. ثم إن الدولة جمعت عام 1338هـ/ 1919م المدرستين معاً باسم «مدرسة الإرشاد»[166]. وفي مدة وجيزة ذاع صيتها وانتشرت سمعتها، حتى إن المشيخة الإسلامية اشترطت لتعيين الأئمة للمساجد أن يكونوا من خِرّيجي هذه المدرسة[167].

وهذه المدرسة -وتعد متخصصة في مجالها، نظراً لعدم وجود غيرها، ولالتزامها بالمنهج الذي تسير عليه، والمفردات التي تطبّقها- ظلت مستمرة في العمل العلمي والعطاء، حتى تاريخ صدور قانون توحيد التدريس 26 رجب 1342هـ (3/ 3/ 1924م)، الذي قضى بأن حق الإشراف على جميع مراحل التعليم وتخصصاته في تركيا إنما هي لوكالة المعارف وحدها دون غيرها، بما في ذلك التعليم الديني، مما قرر فصلها نهائيّاً عن المشيخة الإسلامية (وكالة الشرعية والأوقاف). وقد تأثرت إدارة التعليم الديني نفسها بذلك القانون، فتبدلت تسميتها من تبدل صلاحياتها، ثم أصبحت رئاسة الشؤون الدينية تابعة لهيئة أعلى منها، وتعمل ضمن تعليماتها، هي رئاسة الوزراء[168].

غير أن قانون توحيد التدريس أقرَّ في مادته الرابعة فتح مدارس الأئمة والخطباء، بدلاً من المدارس الدينية، لتنشئة من يقوم بخدمة شعائر الدين[169] كالإمامة والخطابة والأذان. وافتتحت فعلاً مدرسة لذلك، وسُجل فيها 2258 طالباً في أول عام دراسي لها، واستمرت هذه المدرسة في مسيرتها ست سنوات، ثم أغلقت عام 1349هـ/ 1930م[170] بحجة عدم وجود الطلاب فيها

---

(165) Nahid Dinçer. *1913 Ten Bugune Imam- Hatip Okullari Meselesi*, sy. 18.

(166) Ismet Parmaksizoglu. *Türkiyede Din Eğitimi*, sy. 20.

(167) Suat Cebeci. *Orta Ogretimde Mesleki Din Eğitiminden Mezun Olanlarin Yöneliseri ve Sebepleri*, sy. 12.

(168) Düstur: 5/322.

(169) Cebecisy. 14

على أثر ما ظهر من تناقص في عدد الطلاب عاماً بعد عام، حتى أصبح عددهم عام 1346هـ/ 1927م 278 طالباً[171].

ويشير تاريخ إغلاق هذه المعاهد إلى بداية عهد جديد في تاريخ تركيا المعاصر، إذ خلت الدولة فيه من مؤسسة تعليمية دينية حكومية، واستمرّ هذا الوضع نحو عشرين عاماً، لم ينشأ خلالها من يمكن أن يُعدّ متخصصاً بعلوم الدين، خلا مَنْ جَهِد واجتهد وبذل جهوداً مضنية وتلقى دروساً خاصة -وهؤلاء لا يتجاوزون عدد أصابع اليد الواحدة- إضافة إلى من كان قد بقي من العلماء على قيد الحياة، وكان حريصاً على نشر العلم ودعم أهله، ولا يخاف في سبيل ذلك لومة لائم.

وبعد انتهاء تلك المدة التي تركزت فيها الجهود على تجهيل الناس بأمور دينهم، قامت الدولة عام 1368هـ/ 1948م بافتتاح عشرة مراكز لدورات الأئمة والخطباء، كتجربة ميدانية لمعاهد الأئمة والخطباء التي ستفتح فيما بعد. غير أن هذه المراكز لم تكن كافية، ولم تستوفِ حاجات الناس الماسة إلى الأئمة والخطباء. وإثر ذلك صدر قرار بفتح سبعة معاهد للأئمة والخطباء في سبع مدن تركية، وذلك في 7/ 8/ 1370هـ (13/ 5/ 1951م)[172]. وجاء في القرار أن من أهداف إنشاء مثل هذه المعاهد: توفير حاجة المساجد إلى الأئمة والخطباء، وتنشئة مدرّسي مدارس تحفيظ القرآن الكريم بعد الدراسة في المعاهد المذكورة التي هي في مستوى الثانويات العامة[173]، وإن كانت مدة الدراسة فيها سبع سنوات بعد المرحلة الابتدائية.

ويشير بعض الباحثين إلى أن الهدف من إنشاء هذه المعاهد كان تنشئة جيل مُلمّ بالدين من منظور عَلماني[174]، تنفيذاً للمخطط الرامي إلى القضاء على

---

(170) Seyfettin Akdoğan. *Imam- Hatip Liseleri Ile Ilgili Görus ve Teklifler* (Turklye 1. Din Eğitimi Semineri, 1981), sy. 349.

(171) Parmaksizoğlu, sy. 25.

(172) Akdoğan, sy. 350

(173) Güran., sy. 339.

(174) Hüseyin Okçu-Basin, 12 Eylul ve Muslumanlar. Girisim Dergisi, Sayi. 21 (Haziran 1987), sy. 5.

المؤسسات الدينية، بعد القضاء على علماء الدين، مما يفسح المجال لتحقيق محاولة إنشاء جيل يفصل بين الدين والدنيا، عبر معاهد خاصة، تُعنى بالشكل وتهمل الجوهر. وهو مسلك مخطط لـه في الفكر العلماني الغربي. غير أن ما حدث خيّبَ أمل المخطّطين. ذلك أن الجيل الذي تخرّج من هذه المعاهد - وإن لم يكن على المستوى المطلوب من فهم علوم الدين، ومعرفة بكلياتها وجزئياتها، ولا يرجى ذلك من مؤسسة دينية تنشئها دولة علمانية - فقد اتضح أن لديه استعداداً لتقبّل فهم وضع العالم الإسلامي الحالي، وما يجب أن يكون عليه في المستقبل، على نحو ما قام به الرعيل الأول من هذه الأمّة من جهود كبيرة في ذلك، إضافة إلى الدراية الشاملة بالفكر الإسلامي المعاصر.

وقد ألحقت هذه المعاهد بعد افتتاحها بمدّة (1372هـ / 1952م) بإدارة التعليم الخاص، التابعة لوزارة المعارف حتى عام 1378هـ/ 1958م، ثم أصبحت تابعة للإدارة العامة للتعليم الثانوي بالوزارة المذكورة حتى عام 1381هـ/ 1961م. ونظراً لازدياد عدد هذه المعاهد فقد أنشئت إدارة خاصة للتعليم الديني، التي هي الإدارة التي أصبح يطلق عليها فيما بعد «الإدارة العامة للتعليم الديني»(175)، ولا تزال موجودة بهذا الاسم حتى الآن، وهي تابعة لوزارة التعليم الوطني.

ولعل ما يعطي فكرةً عن تطور معاهد الأئمة والخطباء في تركيا، ومراحلها وعدد الطلاب والمدرسين فيها، حسب السنوات والمقررات الدراسية فيها، النظر في الجداول التالية التي أعدت من خلال عدد من المصادر(176) في ذلك:

---

(175) Aysen Bakioglu. *Imam- Hatip llselerl* (Plan, Program, Istihdam), sy. 1.

(176) تم إعداد هذا الجدول من خلال الاحصائيات الحكومية والمراجع التالية:

- Basbakanlik Devlet Istatistilk Enstitüsü: Milli Eğitim Hareketlerl: 1942-1972, sy. 37
- Basbakanlik Devlet Istatistik Enstitüsü: Türkiye Istatistik Yilligi: 1979m st, 110
- Basbakanlik Devlet Istatistik Enstitusu: Milli Eğitim Istatistiklerl: 1961-65, sy. 39
- Cebeci Ibid, sy. 22.

الجدول رقم 4

عدد معاهد الأئمة والخطباء ومستواها الدراسي، وعدد الطلاب فيها حسب السنوات الدراسية الآتية:

السنة الدراسية	عدد المدارس		عدد الطلاب
	الاعدادية	الثانوية	
1371-1372هـ (1951-1952م)	7	--	889
1372-1373هـ (1952-1953م)	7	--	1.243
1373-1374هـ (1953-1954م)	15	--	1.687
1374-1375هـ (1954-1955م)	16	7	2.072
1375-1376هـ (1955-1956م)	16	7	2.462
1376-1377هـ (1956-1957م)	17	15	3.041
1377-1378هـ (1957-1958م)	19	15	3.578
1378-1379هـ (1958-1959م)	19	16	3.734
1379-1380هـ (1959-1960م)	19	16	4.101
1380-1381هـ (1960-1961م)	19	17	4.590
1381-1382هـ (1961-1962م)	19	17	5.507
1382-1383هـ (1962-1963م)	26	19	7.109
1383-1384هـ (1963-1964م)	26	19	9.873
1384-1385هـ (1964-1965م)	26	19	11.005
1385-1386هـ (1965-1966م)	30	19	13.813
1386-1387هـ (1966-1967م)	40	26	20.233
1387-1388هـ (1967-1968م)	58	26	28.992
1388-1389هـ (1968-1969م)	69	26	37.963
1389-1390هـ (1969-1970م)	71	30	43.851
1390-1391هـ (1970-1971م)	72	40	49.146
1391-1392هـ (1971-1972م)	72	58	46.400

السنة الدراسية	عدد المدارس الاعدادية الثانوية		عدد الطلاب
1392-1393هـ (1972-1973م)	72	69	38.185[177]
1393-1394هـ (1973-1974م)	72	71	34.500
1394-1395هـ (1974-1975م)	101	72	48.900
1395-1396هـ (1975-1976م)	171	72	77.554
1396-1397هـ (1976-1977م)	248	72	110.584
1397-1398هـ (1977-1978م)	334	103	134.514
1998-1399هـ (1978-1979م)	335	171	148.680
1399-1400هـ (1979-1980م)	340	249	187.035
1400-1401هـ (1980-1981م)	374	333	201.000
1401-1402هـ (1981-1982م)	374	336	216.863
1402-1403هـ (1982-1983م)	374	341	219.935
1403-1404هـ (1983-1984م)[178]	375	341	176.567
1404-1405هـ (1984-1985م)	375	341	237.052
1405-1406هـ (1985-1986م)	376	341	207.806
1406-1407هـ (1986-1987م)	376	341	209.530
1408هـ (1987-1988م)	376	341	251.142
1409هـ (1988-1989م)	383	350	267.454

(177) يلاحَظ هنا انخفاض عدد الطلاب عن العام المنصرم. فقد تناقص عدد الطلاب في المرحلة المتوسطة، ونزل إلى 17462. وكان عددهم في العام الذي قبله 37388، في الوقت الذي ارتفع عدد الطلاب في المرحلة الثانوية إلى 20723، وكان عددهم في العام الذي قبله 9012 فقط.

ويظهر انخفاض ملحوظ أيضاً في العام الدراسي 1403-1404هـ / 1984-1985م، فقد انخفض عدد الطلاب في المرحلة المتوسطة إلى 104.293، وكان عددهم في العام المنصرم 147.150. أما في المرحلة الثانوية فلم يحصل انخفاض، كما لم يحصل ارتفاع كذلك.

(178) كان عدد المدرِّسين في هذه السنة في معاهد الأئمة والخطباء بمرحلتيها الاعدادية=

أما مدة الدراسة في هذه المعاهد بعد المرحلة الابتدائية فهي سبع سنوات، حيث يتخرج الطالب ويُصبح إماماً أو خطيباً، بعد اجتياز دورة تدريبية مكثفة. وبإمكانه مواصلة الدراسة الجامعية في الفرع الذي يريده، بشرط حصوله على المعدل المطلوب من طلاب الثانوية العامة، أو الثانوية الفنّية.

وقد تَخرّج حتى عام 1391هـ/ 1971م في معاهد الأئمة والخطباء 22457 طالباً، تابع أكثرهم الدراسة الجامعية، وتوظف منهم عدد قليل.

وفيما يأتي جدول يوضح عدد خريجي معاهد الأئمة والخطباء، والعاملين في رئاسة الشؤون الدينية بصفة إمام أو خطيب، ومقارنتهم بغيرهم حسب دراسة حكومية(179) أجريت عام 1391هـ/ 1971م:

أئمة والخطباء خرّيجو معاهد الأئمة والخطباء	2255
الأئمة والخطباء خرّيجو المدارس الابتدائية	7845
الأئمة والخطباء خرّيجو المدارس المتوسطة	96
الأئمة والخطباء خرّيجو المدارس الثانوية	30
وكلاء الأئمة والخطباء خرّيجو المدارس الابتدائية	10500
وظائف شاغرة	1500
الأئمة والخطباء لم يحصلوا على شهادات	150
الأئمة والخطباء العاملون في الأوقاف	250
الأئمة والخطباء الذين يقبضون رواتبهم من الشعب	28031
المجموع	**50657**

وبناءً على هذه الدراسة فقد كانت الحاجة عام 1391هـ/ 1971م إلى

= والثانوية: 10.308 مدرّساً. انظر:

- Avni Akyol. *Laiklikten Vazgeçmeyiz*. Milliyet Gazetesi, Sayi: 15447, yil: 41 (13 Kasim 1990). Sy:12.

(179) Devlet Planlama Teskilati. *Din Eğitimi?zel Ihtisas Komisyonu on Rapor*, sy. 34

خريجي معاهد الأئمة والخطباء على النحو الآتي:

توظيف أئمة بدلاً من الوكلاء البالغ عددهم	10500
توظيف أئمة للوظائف الشاغرة	1500
توظيف أئمة بدل الأئمة الذين يقبضون رواتبهم من الشعب	28031
المجموع	**40.031**

فكانت الحاجة إلى الأئمة والخطباء في تركيا 40.031، ولم تُضف لهذه الدراسة حاجة كل من الجيش والمستشفيات والبلديات ومساجد المصانع والمؤسسات، وحاجة العمال الأتراك الذين يعملون في الدول الغربية(180).

وفي عام 1400هـ/ 1980م كانت هناك (40.000) وظيفة للأئمة والخطباء موزعة حسب مستواهم التعليمي على النحو الآتي(181):

خريجو خرّيجو المدارس الابتدائية	15857
خرّيجو المدارس المتوسطة	4958
خرّيجو المدارس الثانوية أو ما يعادلها	9962
خرّيجو الجامعات	1315
المجموع	**32092**
الوظائف الشاغرة	7908

إضافة إلى الأئمة الذين يقبضون رواتبهم من الشعب، مما يظهر أن الحاجة إلى هذه الوظيفة كانت ماسة حتى العهد القريب، ولا تزال هذه الحاجة نفسها قائمة، نظراً لازدياد عدد السكان.

أما عدد خرّيجي معاهد الأئمة والخطباء العاملين في رئاسة الشؤون الدينية

(180) انظر: المرجع السابق.

(181) Güran. *Ibid.*, sy.334

ومراكزهم وفروعها حسب عام 1408هـ/ 1988م فهو على النحو الآتي[182]:

المُفْتون	889
الواعظون	878
مدرِّسو مدارس تحفيظ القرآن الكريم	4191
الأئمة والخطباء	44.985
المؤذِّنون	1318
الوظائف الأخرى	2345
المجموع	**54.606**

ولإعطاء فكرة عامة عن مستوى التعليم الديني للطلاب في معاهد الأئمة والخطباء حسب تطورها التاريخي، فقد جرى إعداد الجداول الآتية:

الجدول رقم 5

المواد الدراسية لمدرسة الواعظين عام 1331هـ/ 1913م[183]

مواد السنة الأولى	السنة الثانية	السنة الثالثة
1- الحديث	الحديث	الحديث
-2	التفسير	التفسير
3- الفقه	الفقه	الفقه
4- علم الكلام	علم انكلام	علم الكلام
-5	أصول الفقه	أصول الفقه
6- خطابة وموعظة	خطابة وموعظة	الأدب العربي
7- الأدب العربي	الأدب العربي	الأدب العربي

(182) Cebeci. *Ibid.*, sy. 48.

(183) Cebeci. *Ibid.*, sy.34

Ergin. *Ibid.*, 1/160

مواد السنة الأولى	السنة الثانية	السنة الثالثة
8- الأدب الفارسي	الأدب الفارسي	الأدب الفارسي
9- الأدب العثماني	الأدب العثماني	التربية البدنية
10- التاريخ العام	التاريخ العام	الحكمة الطبيعية
11- التاريخ العثماني	التاريخ العثماني	تاريخ الأديان
12- التاريخ التركي		علم الهيئة
13- جغرافية الدولة العثمانية		حفظ الصحة
14- الجغرافيا العام		كيمياء
15- السيرة النبوية	السيرة النبوية	مواليد ثلاثة
16- الحساب		
17- الهندسة	التربية البدنية	
18- التربية البدنية	الحكمة الطبيعية	
19-	المعلومات الحقوقية	
20-	الجبر	
مجموع المواد: 16	**16**	**16**

الجدول رقم 6

المواد الدراسية لمدرسة الأئمة والخطباء المفتتحة عام 1331هـ/ 1913م(184)

قسم الأئمة والخطباء	قسم المؤذنين
1- القرآن الكريم (نظريّ)	1- القرآن الكريم (نظريّ)
2- القرآن الكريم (تطبيقيّ)	2- القرآن الكريم (تطبيقيّ)
3- المعلومات القانونية	3- أذان قصائد دينية (نظريّ)
4- علم الكلام	4- أذان قصائد دينية (تطبيقيّ)

(184) المرجع السابق، 1/ 164.

قسم الأئمة والخطباء	قسم المؤذنين
5- أحكام النكاح والطلاق	
6- اللغة العربية (نظريّ)	
7- الخطابة العربية (نظريّ)	
8- الخطابة التركية	
9- أحكام العبادات	
مجموع المواد: 9	**4**

الجدول رقم 7

المواد الدراسية لمدرسة الإرشاد عام 1338هـ/ 1919م[185]

قسم الوُعّاظ (3 سنوات)	قسم الأئمة والخطباء (سنتان)
1- التفسير	1- الفقه
2- الفقه	2- الحديث
3- الحديث	3- الخطابة
4- الخطابة والموعظة	4- ترتيل القرآن الكريم
5- علم الكلام	5- التوحيد
6- أصول الفقه	6- تفسير بعض السور
7- الفرائض	7- معلومات قانونية
8- أحكام الأوقاف	8- أصول الإنشاء
9- مذاهب إسلامية وطرق علية	9- الموسيقى (قصائد)
10- الأديان	
11- علم الأخلاق	

(185) انظر: جريدء علمية، 5/ 1639.

قسم الوُعّاظ (3 سنوات)	قسم الأئمة والخطباء (سنتان)
12- السيرة النبوية وتاريخ الإسلام	
13- الأدب التركي والإنشاء	
14- الأدب الفارسي	
15- تاريخ الفلسفة	
16- علم الاجتماع	
17- حفظ الصحة	

الجدول رقم 8

المواد الدراسية الأسبوعية لمعاهد الأئمة والخطباء حسب العام الدراسي 1391-1392هـ/ 1971-1972م[186]

المواد	السنوات الدراسية						
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)
1- القرآن الكريم	3			1		1	1
2- اللغة العربية	5	5	6	5	5	5	5
3- التفسير	-	-	-	2	1	1	1
4- العقائد	1	2	3	2	-	-	-
5- علم الكلام	-	-	-	2	-	-	1
6- الدين	3	2	2	-	-	-	-
7- الفقه	-	-	-	1	-	1	1
8- السير والأخلاق	1	1	1	1	-	-	-
9- التاريخ الإسلامي	-	-	-	-	1	1	-
10- الحديث والمصطلح	-	-	-	-	-	1	1

(186) Cebeci. *Ibid.*, sy. 39-40.

المواد	السنوات الدراسية						
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)
11- تاريخ الأديان	–	–	–	–	–	1	1
12- علم النفس	–	–	–	1	–	2	1
13- المنطق	–	–	–	–	–	–	3
14- الفلسفة	–	–	–	–	–	–	3
15- تاريخ الفن	–	–	–	1	1	2	–
16- اللغة التركية والأدب	5	4	4	3	4	4	3
17- أسلوب الكتابة	–	–	–	–	1	–	1
18- الخطابة التركية	–	–	–	1	–	–	–
19- الخط	1	1	–	–	–	–	–
20- التاريخ	1	1	1	1	2	1	1
21- الجغرافيا	1	1	1	1	1	1	1
22- علم المواطنة	1	1	1	–	–	–	–
23- الفيزياء	–	2	1	1	2	2	–
24- الكيمياء	–	–	2	–	1	1	–
25- الرياضيات	3	3	2	2	3	2	–
26- علم الهيئة (الفلك)	–	–	–	–	–	–	1
27- العلوم	2	2	1	–	–	–	–
28- البيولوجيا الصحية	–	–	–	2	–	–	–
29- علم القانون	–	–	–	1	–	–	–
30- علم الصحة	–	–	–	2	–	1	–
31- اللغة الفارسية	–	–	–	–	2	2	2
32- اللغة الأجنبية	2	2	2	1	2	2	2

المواد	السنوات الدراسية						
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)
33- الرياضة البدنية	1	1	1	1	1	1	1
34- الموسيقى	1	1	1	1	-	-	-
35- الرسم	1	1	1	-	-	-	-
36- الدفاع الوطني	-	-	-	-	1	1	1

وقد اتخذت دائرة التربية والتعليم قراراً في 1391هـ (4/ 8/ 1971م) بإغلاق المرحلة الاعدادية لمعاهد الأئمة والخطباء، والإبقاء على المرحلة الثانوية[187]، وهي أربعُ سنوات، وبذلك انخفض مجموع مواد التخصص إلى 62 ساعة من مجموع 85 ساعة، وأثّر ذلك في الطلاب الذين التحقوا بالمرحلة الثانوية من المعاهد بعد المرحلة الإعدادية، وأصبحوا أضعف من نظرائهم الذين تخرجوا حسب النظام السابق.

وفي عام 1393هـ/ 1973م صدر قرار بتبديل اسم «مدارس الأئمة والخطباء» إلى «ثانويات الأئمة والخطباء»، مما رجع بها إلى وضعها السابق من إلحاق المرحلة الإعدادية بها، إضافة إلى قبول معادلة شهادات خرّيجيها بشهادات خرّيجي الثانويات العامة، وذلك في العام الدراسي 1395-1396هـ/ 1975-1976م مما فتح المجال أمامهم لمواصلة الدراسة الجامعية في مختلف الفروع الأدبية والعلمية.

وفيما يأتي جدول[188] المواد الدراسية الأسبوعية، حسب النظام الحديث الذي لا يزال متبعاً حتى الآن:

(187) المرجع السابق، ص40.
(188) المرجع السابق، ص41.

الجدول رقم 9

المواد الدراسية الأسبوعية في معاهد الأئمة والخطباء

حسب النظام الحديث الذي لا يزال متبعاً حتى الآن

المواد	السنوات الدراسية						
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)
1- القرآن الكريم	5	5	5	4	4		
2- الحديث	-	-	-	-	2	2	2
3- التفسير	-	-	-	-	-	2	2
4- العقائد وعلم الكلام	-	-	-	-	-	2	2
5- الفقه	-	-	-	-	3	3	-
6- السير	-	-	-	2	-	-	-
7- اللغة العربية	3	3	3	5	5	4	4
8- تاريخ الأديان	-	-	-	-	-	-	2
9- الخطابة الميدانية	-	-	-	-	-	2	2
10- الثقافة الدينية والأخلاق	2	2	2	-	-	-	-
11- اللغة التركية والأدب	6	6	6	5	5	3	3
12- الرياضيات	4	4	4	4	3	3	2
13- العلوم	4	4	4	-	-	-	-
14- التاريخ الوطني	2	2	-	-	-	-	-
15- الجغرافية الوطنية	2	2	-	2	2	2	-
16- علم المواطنة	-	-	2	-	-	-	-
17- تاريخ الانقلاب التركي	-	-	2	1	1	1	1
18- اللغة الإنكليزية	3	3	3	3	2	2	3
19- الرسم	1	1	1	-	-	-	-
20- الموسيقى	1	1	1	-	-	-	-

المواد	السنوات الدراسية						
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)
21- الرياضة البدنية	2	2	2	2	2	1	1
22- علم النفس	-	-	-	-	2	-	-
23- الفلسفة	-	-	-	-	-	-	6
24- التاريخ	-	-	-	2	2	2	-
25- تاريخ الفن	-	-	-	-	-	2	-
26- البيولوجيا وعلم الصحة	-	-	-	3	-	-	-
27- الفيزياء	-	-	-	3	-	-	-
28- الكيمياء	-	-	-	2	-	-	-
29- الدفاع الوطني	-	-	-	-	1	-	-
30- المادة الاختيارية	-	-	-	-	4	4	4
المجموع	**35**	**35**	**35**	**38**	**38**	**38**	**38**

إن إزدياد عدد معاهد الأئمة والخطباء -حيث بلغ عددها عام 1409هـ/ 1989م 350 مدرسة ثانوية و383 مدرسة إعدادية(189)- إضافة إلى ازدياد عدد الطلاب فيها، أصبح مصدر قلق للإعلام المتغرّب. ولذا فإنه لم يألُ جهداً في الحديث عن ذلك، وبيان مخاوفه منه، وتحريض المسؤولين على منع ذلك، كلّما سنحت له الفرصة للإثارة والتشويش(190). ويجري ذلك كله مع أن الطلاب في هذه المعاهد -بشكل عامّ- ذوو خُلق رفيع وأدب جَمّ، وهم متفوّقون على أقرانهم في المدارس الأخرى، إضافة إلى بعدهم من كل ما يسيء إلى المجتمع وأفراده.

(189) G.Gazi Asiroğlu. *Eğtim (Türkiye Kültür ve Sanat Yilliği:* 1990), sy. 198

(190) Günaydin Gazetesi 14/8/1990

3 - التعليم الديني في المرحلة الجامعية:

كان التعليم الديني العالي في عهد الدولة العثمانية متصلاً اتصالاً وثيقاً بالدولة، نظراً لما تقوم به من تأمين حاجات الطلاب من مسكن وملبس ومشرب، والاهتمام بأهل العلم وتقديم الاحترام والتقدير لهم. وقد كان الذي يمثل التعليم الديني هو شيخ الإسلام. وكان يتقدم -بمنصبه الرفيع- على كافة الوزراء، ولم يكن بينه وبين السلطان حجاب. وكان له الحق في إصدار فتوىً بإقالة السلطان أو حجر نشاطه إذا رأى ما يوجب ذلك. وهذا، إضافة إلى ما كان يتمتع به من نفوذ معنوي آخر، فإن الجيش مثلاً لم يكن بمقدوره المشاركة في حرب ما، أو القيام بهجوم على عدوّ، إلا بعد إصدار فتوى من شيخ الإسلام بذلك، مما يظهر المكانة المرموقة للعلماء في الدولة. ولكن الدولة لم تحاول تنمية الجوانب الإيجابية الكثيرة في ذلك التعليم، والتشجيع على تطويره، والإبداع فيه، خروجاً من الوضع السائد الذي لم يكن يقدم لهذا التعليم ما ينهض به، بل اقتصر الأمر على أن يحافظ عليه كما هو في الواقع، نظراً لما كانت تتسم به الدولة بطابع عسكري من الطراز الأول. ولذا فقد أُهملت الناحية العلمية إهمالاً غيرَ مقصود. . .

وقد استمّر التعليم على هذا الشكل حتى بعد عهد التنظيمات، حيث بدأ الاهتمام بالتعليم غير الديني يغلب على التعليم العام، مما جعل هذا النوع من التعليم في وضع مهمل، مع أنه أنشئت في هذا العهد معاهد دينية عالية، لتنشئة متخصصين في العلوم الدينية. إلا أن هذه المعاهد تعرّضت لبعض الإصلاحات تارة، وتبديل مُسمّياتها تارة أخرى، وإغلاقها تارة ثالثة.

ومن المعاهد التي جرى إنشاؤها، معهد القضاة عام 1270هـ/ 1854م. وقد خرّج أجيالاً من القضاة، عملوا في المحاكم الشرعية للدولة. ثم حاولت الدولة إصلاح شؤونه عام 1332هـ/ 1914م، وبدّلت اسمه فأصبح «مدرسة القضاة»، وكانت مدة الدراسة فيها سنتين[191].

---

(191) Ceylan. 1/210

وأنشئت عام 1335هـ/ 1917م «مدرسة المتخصصين»[192] التي تكونت من ثلاثة أقسام. هي:

1- قسم الحديث والتفسير.

2- قسم الفقه والأصول.

3- قسم علم الكلام والتصوف والفلسفة.

وبسبب ما ساد البلاد في تلك المرحلة من الأوضاع السياسية غير المستقرة والوضع الاقتصادي السَّيّئ للدولة، فقد أهملت المؤسسات التعليمية الدينية كما أهمل غيرها، يضاف إلى ذلك ما جرى من إنشاء محاكم مدنية إلى جانب المحاكم الشرعية، وتوظيف المتخرجين في الجامعات الغربية فور التخرج في مؤسسات القضاء والتعليم وفي مختلف الوزارات. وأدى الاهتمام بالتخصصات العلمية وحصول المتخرجين فيها على وظائف عالية، ووضع اجتماعي مرموق إلى إقبال الشعب على تلك التخصصات رغبة في الحصول على العيش المناسب، إضافة إلى ما كان لتلك المؤسسات العلمية من الدعاية العلنية التي تجعل المجتمع أقرب ما يكون إلى النمط الغربي. وكان من أثر ذلك أن قلّت العناية بمؤسسات التعليم الدينية، حتى لقد انحصر التعليم الديني الجامعي في كلية واحدة، هي كلية الإلهيات التي أنشئت ضمن جامعة «إستانبول»، وذلك بعد إلغاء الخلافة عام 1342هـ/ 1924م. وحلّت هذه الكلية محلّ مؤسسات التعليم الديني العالية بوصفها الكلّية التي تَسدّ حاجة البلد إلى العلماء في مختلف فروع علوم الدين، إضافة إلى ما تؤدّيه من توفير حاجة معاهد الأئمة والخطباء إلى المدرّسين. واستمرت هذه الكلية في العمل حتى عام 1350هـ/ 1931م، ثم أغلقت بحجة عدم إقبال الطلّاب والمدرّسين عليها، مما أدى إلى بدء فترة خاصة في تاريخ تركيا المعاصر، اتّسمت بخلوّ البلاد من أي مؤسسة تعليمية دينية، في إطار الادّعاء باللحاق بركب التقدم الحضاريّ. وكأنّ التقدم الحضاري لا يمكن تحققه إلا بتخلي الشعب المسلم

---

(192) انظر المرجع السابق، 1/ 221.

عن دينه وعقيدته، وعمّا يساعد على المحافظة عليهما!. وواضح أن إلغاء مؤسسات التعليم الدينية في وقت يَلقى فيه غيرها من المؤسسات أنواع التشجيع والحوافز، وتزداد فروعها يوماً بعد يوم، يُعد دليلاً واضحاً على الرغبة في إخراج الشعب من حضارته، ووضعه في قالب غريب عنه، لا يناسب ولا يتفق مع عقيدته وتاريخه.

واستمر هذا الوضع عقدين من الزمان، صدر بعده قرار بإنشاء كلية الإلهيات التابعة لجامعة أنقره، وذلك في 14/ 8/ 1368هـ (10/ 6/ 1949م)[193]، ويرى أحد الباحثين أن إنشاء هذه الكلية، في هذا الوقت بالذات، كان له هدف سياسي، ولم يقصد به خدمة الدين وقضاياه[194]، لأن التنافس بين الحزب الجمهوري والحزب الديموقراطي كان على أشده، فلم ير الأخير وسيلة للتقرّب من الشعب إلا الدين، بغية حصوله على الأصوات المطلوبة للوصول إلى السلطة، في حين أن الحزب الآخر رأى في التنازل عن بعض المبادئ التي يؤمن بها وسيلة للحفاظ على السلطة.

وقد تخرّج في هذه الكلية منذ عام 1372هـ/ 1953م وحتى عام 1400هـ/ 1980م 1688 طالباً، من بينهم 157 طالبة[195]، يعمل أكثرهم بوظيفة مدرس لمادة الدين أو الأخلاق في الثانويات العامة، والمواد التخصصية في معاهد الأئمة والخطباء، إضافة إلى شغل وظيفة مدير إدارة الإفتاء والوعظ في المساجد وغيرها من الوظائف الحكومية.

وقد أنشئت في هذا العهد (1379هـ/ 1959م) أيضاً المعاهد الإسلامية العالية، وهي تلك التي أنشئت لتستقبل طلاب معاهد الأئمة والخطباء الذين يريدون الاستمرار في دراستهم الدينية والتخصص فيها. ومدة الدراسة فيها أربع سنوات، ويتخرج الطالب فيها ليحصل على وظيفة مماثلة للوظيفة التي يحصل

---

(193) Doğan. *Ibid.*, sy. 37.

(194) Arif Ersoy. *Ilahiyat Fakülteleri. Milli Gazete.* 18/1/1990

(195) Karagülle, sy. 279

عليها خريج كلية الإلهيات. ويُذكر(196) أن الهدف من إنشاء هذه المعاهد الإسلامية العالية هو تمهيد الطريق لمن يريد التخصص بالعلوم الشرعية، وتكوين ملكة الفهم والاستنباط من المصدرين الأصليين. وبتنشئة علماء متخصصين في العلوم الشرعية على هذا المستوى تتم الاستجابة لحاجة معاهد الأئمة والخطباء إلى المدرسين بعامة، إضافة إلى إعداد أساتذة للمعاهد الإسلامية العالية نفسها، بخاصة.

ومن الأهداف التي نص على العمل لتحقيقها من قبل الأساتذة في هذه المعاهد ما يأتي(197):

1- الحفاظ على ما نادى به آتاتورك في انقلابه، وكذلك الحفاظ على مبادئ جمهورية تركيا الأساسية.

2- فهم الأخلاق الوطنية وأسس الدين الإسلامي وتطبيقهما.

3- تنشئة الطلاب تنشئة علمية موضوعية.

4- تنشئة أناس خيّرين، يعلنون ولاءهم للوطن كل حين.

5- الإسهام في الرقيّ الحضاري للشعب.

6- تنشئة جيل لا يقبل تجزئة الوطن والشعب التركي.

7- تنشئة جيل يقتدي به الناس في سلوكه وأخلاقه.

وقد تخرج في هذه المعاهد العالية حتى عام 1400هـ/ 1980م 5400 طالب. وتبدلت هذه المعاهد بعد عام 1402هـ/ 1982م فأصبحت كليات الإلهيات، وألحقت كل واحدة منها بجامعة(198)، وهي توجد في كل من:

أنقره، إستانبول، قُونْيا، إزمِير، سامْسون، قَيْصرِي، أرْضرُوم، بُورْصَا،

---

(196) Basgil. *Ibid.*, sy. 279

(197) Halis Ayhan. *Yuksek Islam Enstitulerinde Din Eğitimi ve Problemleri* (Turklye 1. Din Eğitimi Seminerl, 1981) sy. 374-375.

(198) Bakioglu. *Ibid.*, sy. 25.

أوُرْفَا، دِياربَكْر، وَانْ، جُورومْ، سَاقارْيا، إسْبَارْطه، مَلاطْيَا، رِيزَة... إلخ من المدن التركية.

ويبدأ التخصص في كليات الإلهيات التي تماثل كلية أصول الدين في العالم العربي، بعد مرحلة (الليسانس: البكالوريوس) وتتكون عادة من ثلاثة أقسام، هي:

1- قسم الكلام والفلسفة الإسلامية.

2- قسم التفسير والحديث.

3- قسم الحضارة الإسلامية والعلوم الاجتماعية.

وفيما يلي جداول بعدد الطلاب في هذه الكليات ومقرراتها الدراسية، وفق ما جاء في الإحصاءات الرسمية:

الجدول رقم 10

عدد الطلاب في كلية الإلهيات (أصول الدين) بأنقره، وعدد الطلاب المستجدين فيها من عام 1381هـ-1382هـ/ 1961م-1962م وحتى عام 1385هـ/ 1965م(199)

السنة	عدد الطلاب المستجدين	عدد الطلاب الموجودين في الكلية
1381-1382هـ (1961-1962م)	144	230
1382-1383هـ (1962-1963م)	129	273
1383-1384هـ (1963-1964م)	163	376
1384-1385هـ (1964-1965م)	88	386

(199) Basbakanlik Devlet Istatistik Ens. 1961-65, sy. 519.

الجدول رقم 11

عدد المعاهد الإسلامية العالية في تركيا، وعدد الطلاب والمدرسين فيها منذ عام 1390هـ (1970م)، وحتى عام 1394هـ (1974م)[200]

السنة	عدد المعاهد	عدد الطلاب	عدد المدرّسين
1390-1391هـ (1970-1971م)	5	2066	100
1391-1392هـ (1971-1972م)	5	2224	84
1392-1393هـ (1972-1973م)	5	2076	89
1393-1394هـ (1973-1974م)	5	1636	94

الجدول رقم 12

عدد الطلاب المستجدين في كليات الإلهيات التسع في تركيا خلال العام الدراسي 1410هـ / 1990م[201]

اسم كلية الإلهيات	عدد الطلاب المستجدين
1- كلية الإلهيات في أنقره	150
2- كلية الإلهيات في أرضروم	130
3- كلية الإلهيات في إزمير	126
4- كلية الإلهيات في قيصري	160
5-كلية الإلهيات في أورفا	20
6- كلية الإلهيات في إستانبول	202
7- كلية الإلهيات في قونيا	175
8- كلية الإلهيات في سامسون	60
9- كلية الإلهيات في بورصا	16
المجموع	**1039**

---

(200) Basbakanlik Devlet Istatistik Enstitüsü: Milli Eğitim Istatistikleri, Yuksek Oğretim: 1970-74.sy.3.

(201) Mahmut Tezcan. *Asama Dergisi (1990)*, sy.40.

الجدول رقم 13
المقررات: الخطة الدراسية الأسبوعية في كليات الإلهيات بتركيا
حسب العام الدراسي 1402هـ/ 1982م

المواد	السنوات الدراسية			
	(1)	(2)	(3)	(4)
1- القرآن الكريم	2	1	–	–
2- التفسير	–	2	3	2
3- أصول التفسير	1	–	–	–
4- الحديث	–	2	2	2
5- المصطلح	2	–	–	–
7- أصول الفقه	–	–	2	–
8- مبادئ الدين الإسلامي	1	–	–	–
9- الإرشاد	–	–	1.5	–
10- الأخلاق	2	–	–	–
11- اللغة العربية	4	3	3	4
12- علم الكلام	–	2	2	2
13- الفلسفة	–	–	2	–
14- الفلسفة الإسلامية	–	–	2	2
15- تاريخ الفلسفة	–	2	–	–
16- الفلسفة الدينية	–	–	–	2
17- المنطق	2	–	–	–
18- تاريخ الأديان	2	1	–	–
19- تاريخ التصوف	–	–	–	2
20- تاريخ المؤسسات الإسلامية	–	–	2	–
21- تاريخ الفرق الإسلامية	–	–	2	2

المواد	السنوات الدراسية			
	(1)	(2)	(3)	(4)
22- تاريخ الفنون التركية الإسلامية	-	-	-	2
23- التاريخ الإسلامي	3	2	-	-
24- الأدب التركي الإسلامي	-	2	-	2
25- التربية الدينية	-	-	-	2
26- علم الاجتماع الديني	-	-	-	2
27- علم الاجتماع التربوي	1.5	-	-	-
28-علم النفس التربوي	-	3	-	-
29- علم النفس الديني	-	1	1	-
30- المدخل في علم التربية	1.5	-	-	-
31- مبادئ التعليم وطرقه	-	1	-	2
32- طرق البحث	-	-	2	-
33- تاريخ التربية التركية	-	-	-	1
34- القياس والتقييم	-	-	1.5	-
35- اللغة الفارسية	-	-	-	-
36- الخط	-	-	-	-
37- الموسيقى الدينية	-	-	-	-
38- اللغة التركية	1	1	1	1
39- مبادئ آتاتورك	1	1	1	1
40- اللغة الأجنبية	4	4	4	4
41- التربية العملية	-	-	-	لمدة شهر
المجموع	**30**	**30**	**30**	**30**

وفي محاولة للتعرف على نقاط الضعف في التعليم الديني الحكومي في تركيا، بغية الإسهام في إصلاحها حتى تكون النتيجة مثمرة، وتنشأ على أساس منها أجيال أقوم سلوكاً وأصوب منهجاً وأغزر علماً وأطيب خلقاً، يمكن إجمال ذلك فيما يأتي:

1 - وجود مواد في المقررات الدراسية لمعاهد الأئمة والخطباء لا تمتّ إلى تخصص الطلاب في هذه المعاهد بأي صلة، ومن شأن تقرير دراستها مزاحمة المقررات الأساسية الأخرى. ومن هذه المواد -على سبيل المثال- الرسم والموسيقى وتاريخ الفن... إلخ.

وهناك أيضاً موادّ أخرى جرى التركيز عليها من خلال ما أعطي لها في الخطة من الساعات مثل اللغة التركية والأدب والرياضة البدنية... إلخ. وكان ذلك على حساب مواد التخصص كالتفسير والحديث والسير...إلخ. (انظر الجدول التاسع، وقارن بين مختلف المواد وعدد ساعاتها في الأسبوع).

ويقول أحد الباحثين(202) في هذا الصدد: «إن الساعة المقررة لمادّة الدِّين عندنا في مدارس تُنشئ متخصصين في الدِّين (معاهد الأئمة والخطباء) تعادل الساعة المقررة لمادّة الدِّين في المدارس العامة بألمانيا». وهذا واضح بمجرد النظر في الجدول رقم (9).

وفي المرحلة الجامعية (كلية الإلهيات) نرى المشكلة نفسها قائمة من حيث كثرة المواد المقررة وبُعِد طائفة منها من التخصص، وفي ذلك ما يمنع الطلاب من التعمق في دراستهم التخصصية، كما يمنعهم من الإلمام باللغة العربية(203). وواضح أن تكاثر عدد المقررات الدراسية، إنما يكون على حساب مواد التخصص، كما سبق ذكره.

2 - ليس مستوى خريجي معاهد الأئمة والخطباء العلمي من حيث التخصص العلمي، والتعمق فيه على المستوى المطلوب، على الرغم من أن

---

(202) Sahin, sy. 335.

(203) Serafettin Gölcük. *Fakültelerde Din Eğitiminin Problemleri* (Turkiye 1. Din Eğitimi Semineri, 1981). sy. 324.

سبع سنوات دراسية (والدراسة في كثير منها داخلية)، تعد كافية لبلوغ الطالب مستوى علمياً جيّداً، لو أن الخطة الدراسية والمناهج كانت على غير صورتها الراهنة.

إن مما لا شك فيه أن لمحاولة تقليل المواد الدراسية التخصصية، وعدم إعطائها ما تستحق من الساعات، إضافة على عدم العناية بالمناهج، الأثر الواضح في هذا الضعف، وبخاصة في المرحلة المتوسطة.. ومما يجدر هنا كذلك أن الخرّيجين في كليات الإلهيات، بشكل عام، لا يمكنهم فهم كتاب باللغة العربية، على الرغم من أن هناك سنة تمهيدية- قبل الدخول إلى كلية الإلهيات- مخصصة للغة العربية.

3 - ليس هناك اهتمام رسميّ جاد بالتعليم الديني، وبخاصة فيما يتعلق بالناحية المادية، فإذا ما قورنت ميزانية كلية من كليات الإلهيات بميزانيات الكليات الأخرى، فإنه يظهر بوضوح ضعف الميزانيات المقررة لكليات الإلهيات(204). ومن شأن هذا الوضع المالي أن يكون بالغ الأثر في متابعة البحوث العلمية، وجعلها محصورة في نطاق ضيق، ويؤدي ذلك إلى عدم الإقدام على البحوث العلمية القيّمة التي يحتاج القيام بها إلى مبالغ مالية غير متوافرة.

4 - يبلغ عدد كليّات الإلهيات في تركيا حاليّاً عشرين كلّية، من مجموع اثنتين وخمسين جامعة، منتشرة في أنحاء البلاد. وينبغي لكل جامعة تركية أن تشتمل على كلية إلهيات على أقل تقدير، وبخاصة إذا علمنا أن عشر كليات إلهيات من تلك الموجودة في تركيا قد افتتحت عام 1413هـ/ 1993م، وباشرت الدراسة في بداية عام 1414هـ/ 1993م، وإذا أضيف إلى ذلك عدد سكان تركيا حسب إحصائية عام 1410هـ/ 1990م، حيث يناهزون الستّين مليوناً، تبينت الحاجة إلى مثل هذه الكليات.

ويحتاج الشعب التركي إلى مزيد من المتخصصين الذين يعلّمونه أمور دينه.

---

(204) Ayhan. Ibid, sy. 377.

وليس هناك أي مصدر آخر لتخريج متخصصين تعترف بهم الدولة إلا كليات الإلهيات التي كان عدد المستجدين فيها بمختلف المدن التركية 1039 (انظر الجدول رقم 12).. يضاف إلى ذلك أن خريجي كليات الإلهيات يقومون بوظائف التدريس في مراحل التعليم الإعدادي والثانوي - في الثانويات العامة والمتخصصة- وفي دوائر الإفتاء (الوعظ في المساجد) كما يشغلون وظائف أخرى في الدوائر العامة في الدولة.

الجهود الشعبية في محاولة تصحيح الأوضاع الثقافية في تركيا

أولاً: الجهود الفردية

قام المسلمون في تركيا بجهود، فردية وجماعية، في تصحيح الأوضاع الثقافية فيها. وتمثلت هذه الجهود في المرحلة الأخيرة، من عهد الدولة العثمانية، في الردود على الأفكار الوافدة التي كانت في بداية ظهورها، وذلك بمناقشتها وتقويمها من خلال الكِتاب والسنّة، وموازنة ذلك بتجارب الأمم عبر تطورها التاريخي بمراحله المختلفة. وكان لا بدّ من العناية في تلك الموازنة بتاريخ الدولة العثمانية بخاصة، لأنه ما تكاد تظهر دعوة وافدة من الغرب، في أيّ مجال من المجالات، إلا وتبادر الدوائر العلمية ووسائل الإعلام -في تلك المرحلة- بالكتابة عنها في عدد من الصحف والمجلاّت، حيث يجري دحض ما تضمنت من الشبهات التي تثار في هذا الصدد. وفي هذا دلالة على ما كان للفكر الإسلامي من فعالية ونشاط في ذلك العهد.

وقد اتسمت هذه الجهود بمستوى علمي جيد، حيث كان القائمون بها على مستوًى يمكّنهم من التصدي للأفكار الوافدة، بسبب القدرة العلمية التي كان يتميز بها العلماء والمفكرون في ذلك العهد عن نظرائهم في العهد الجمهوريّ.

ولكن -على الرغم من ذلك- فقد تمكن الفكر الوافد من التسلل إلى

الساحة الفكرية والاجتماعية والسياسية، بما استخدم من الأساليب والوسائل المشروعة وغير المشروعة، ثم بما تم لأصحابه والمتأثرين به من الانفراد بالسلطة والتحكم في مصير البلاد، والعمل على تغيير وجهتها نحو الأهداف المرسومة التي تتعارض جذرياً مع ما للشعب التركي المسلم من عقائد وأفكار.

وقد يثار -في ضوء ما وصفت به الجهود الفردية المناوئة للفكر الوافد من جودة- سؤال يقول: إذا كانت تلك الجهود التي بُذلت قيّمة، وعلى مستوًى علمي جيّد، فكيف استطاع الفكر الوافد أن يقوى ويمتد ويشتد عوده وتصبح له السيطرة، في مقابل ما وقع من ضعف الفكر الأصيل وانكماشه وحصره في مجال ضيّق؟

ولعل مما يقال في الجواب عن هذا السؤال: إن لذلك أسباباً عدة يمكن الإشارة إليها في الآتي:

1 - تمكن جمعية الاتحاد والترقي من الاستيلاء على الحكم، ودعم الجمعيات الماسونية وأضرابها لها، بسبب ما كان بينها وبين تلك الجمعيات من علاقات وطيدة، بالإضافة إلى ما عملت عليه من تصفية المُخالفين لها في الرأي والأخذ على أيديهم بالقوة والبطش، وإبعادهم من كثير من المجالات التي يمكن أن يكون لهم من خلالها توجيه الشعب والتأثير فيه، في مجالات الرأي بعامة، والمجال التشريعي والتنفيذي بخاصة.

2 - لم يكن الفكر الإسلامي في هذا العهد منظّماً بصورة فاعلة ومؤثّرة، إذ لم يكن التعاون بين المفكّرين والعلماء على درجة تؤدي إلى توحيد الجهود في التصدي للأفكار الوافدة. ولعل من أقرب الأمثلة على ذلك أن الفكر الإسلامي -الذي كان بحاجة ماسّة جدّاً إلى التوحيد- قد انقسم أقساماً عدة واتخذ صيغاً مختلفة، فهنالك -مثلاً- الاتجاه الإسلامي التركي -الذي كان يعتبر وسطاً بين الإسلاميين والقوميين-، وهنالك كذلك الاتجاه التجديدي، وما يقابله مما يطلق عليه الاتجاه المحافظ. . . وغير ذلك من الاتجاهات.

3 - كان اقتباس الاكتشافات الغربية المذهلة ونقلها إلى البلاد والإشادة بها، واعتبار الغربيين الذين سبقوا إليها النموذج الذي يجب أن يحتذى في كل

شيء، من الأسباب التي ساعدت الفكر الوافد في قوة النفوذ وسرعة الانتشار وبخاصة في أوساط المثقفين الذين تخرجوا في المؤسسات العلمية -ذات الطابع التغريبي- التي أنشئت بشكل خاص في عهد السلطان عبد الحميد الثاني.

4 - كان لحرب البلقان والحرب العالمية الأولى وحرب الاستقلال الوطني والنزاعات بين الطوائف العرقية تأثير كبير في البلاد، ولا سيما ما يتصل بالوضع الاقتصادي الذي تردّى بشدة، وأدّى إلى كثير من الصعوبات في المعيشة، مما جعل القائمين بالفكر الإسلامي والغيارى عليه يعانون من مشكلات كثيرة، تحدّ من قدرتهم على خدمة ما يحملون من فكر، وتوزعت -من جرّاء ذلك- جهودهم بين الحصول على لقمة العيش ومواجهة المشكلات اليومية القائمة، التي تفرزها محاولات التغيير العاصفة التي تفرضها الدولة بشدة، وتتابع تنفيذها بكل وسائل التعسّف والقهر. وكان أمراً محتّماً -إزاء هذه الأوضاع- أن تتعثّر جهود الوقوف في وجه الفكر الوافد.

أما في العهد الجمهوري فقد توقف نشاط الفكر الإسلامي ما يقارب ثلاثين سنة؛ وكان التخريب الفكري والاجتماعي الذي وقع في هذه الفترة كبيراً جداً، حيث احتاج التصدي له وإصلاح ما أحدث من سوء وإفساد، بذل جهود مضاعفة والصبر على ذلك زمناً طويلاً. وقد تم ذلك حينما فتح المجال، فتحرك العاملون مثل غيرهم، واستطاعوا أن يثبتوا جهودهم، وأثمر ما بذلوه من جهود كبيرة إنتاجاً حسناً في مجالات التأليف والنشر والدعوة والإرشاد. لكن المستوى العلمي لِما صدر عن الفكر الإسلامي في هذه المرحلة -بشكل عام- لم يصل إلى مستوى ما كان عليه المسلمون في العهد العثماني.

والكلام على الجهود الفردية بأسلوب البحث، ممن قام بجهد ملموس في تصحيح الأوضاع الثقافية في تركيا، سيكون طويلاً جدّاً يتسم بكثير من التشعب، ولذا فقد اتجه البحث إلى محاولة تقسيم هذه الجهود إلى موضوعات، بحيث يتناول البحث في كل موضوع عدداً من الجهود المبذولة في هذا الصدد. وقد جرى التركيز على الجهود التي بذلت من طريق التأليف

والنشر، لإمكان حصر ذلك واستقصائه تقريباً. أما الدعوة والإرشاد -سواء ما كان منهما من طريق الأئمة والخطباء التابعين لرئاسة الشؤون الدينية، أو غيرهم ممن تعتبر جهودهم جهوداً جماعية- فقد ذكر فيما سبق. ولعل ما يرد هنا يحقق تكامل البحث في هذا المجال، ويمكن بيان ذلك في الآتي:

1 - قام بعض المفكرين بالدعوة إلى الإسلام، وإظهار مزاياه عن طريق الأدب الإسلامي، متّخذين أسلوباً خاصّاً في سرد مبادئ الدين، وتصحيح بعض الأفكار التي أثارها الفكر الوافد.. ويذكر في مقدمة هؤلاء «محمد عاكف» و«نجيب فاضل» و«سزائي قاراقوج»[(1)].

أما محمد عاكف فقد حاول -من خلال خطبه ومواعظه- تبصرة المسلمين بكيد العدوّ المستعمر، وبيان الجرائم التي ارتكبها في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي، وكيفية جلب أموال المسلمين من طريق الضرائب الباهظة، وإيجاد الفرقة والفتنة فيما بينهم[(2)]، وأكد ضرورة اتحاد المسلمين وتكاتفهم في وجه العدوّ، وكتب في مناقشة الدعوة إلى القومية في العالم الإسلامي، ورأى أنها من أكبر المصائب التي ابتلي بها المسلمون في هذا العصر[(3)].

واعتبر التعصب للقديم دون قيد أو شرط -من ناحية أخرى- مصيبة أخرى حلت بالأمة. وكان يعارض الاقتباس من الغرب دون تمييز بين الصالح والطالح. فمنهجه في هذا يقوم على أن القديم لا يُترك إلا إذا ثبت ضرره وعدم صلاحه للحاضر، وأن الجديد لا يؤخذ لحداثته وإنما لثبوت منافعه[(4)].

---

(1) سزائي قاراقوج Sezai Karakoc (1933م) شاعر وأديب. من مواليد دياربكر. تخرج عام 1954م من كلية العلوم السياسية بجامعة أنقره، فاشتغل ببعض الوزارات حتى عام 1956م، حيث تفرغ للدراسات الأدبية من خلال الكتابة في بعض المجلات والصحف، وبخاصة مجلته الإحياء Dirilis التي أصدرها في عام 1960م، وتستمر حتى اليوم بعد عدة انقطاعات.. له من التأليفات ما يقارب أربعين كتاباً، كلها أدبية إسلامية. وهو يتهم في هذه المؤلفات بمحاولة بناء الجيل على أسس إسلامية، مبنية على التجديد الحضاري.
انظر التفاصيل: Isik. *Ibid.*, sy. 251-252.

(2) Kara, Ismaill/Türkiyede Islamcilik Disüncesi: 1/386-406.

(3) M. Akif Ersoy. *Ittihad Yasatir Yükseltir, Tefrika Yakar Oldürür*, sy. 6.

(4) Ersoy. (onsoz).

ويرى محمد عاكف أن مشكلات الأمّة يمكن حصرها في قضيتين:

إحداهما: خارجية. وهي التي أثارها الغربيون في العالم الإسلامي، لتفتيت وحدته وانفصام عُراه.

ثانيهما: داخلية. وتتمثل في الجهل والتعصب.

ففي صدد القضية الأولى يركز في أشعاره على الأخلاق الإسلامية الفضيلة والوحدة والتعاون، وأن تكون هناك وحدة فكرية بين علماء الأمة، ثم بين أفرادها[5]، حتى لا تؤثر الأفكار الوافدة في الأمّة الإسلامية.

ويرى أن المراد الحقيقي لهذه الصفات الحميدة هو الخوف من الله -تعالى- وطلب رجائه. وفي ذلك يقول: «إذا انعدم الخوف من الله في القلوب، انعدم معه دَوْرُ العلم والضمير في الأفعال، فيبدأ معه الانحطاط الخلقي والترذل، وتصبح الحياة حياة بهيمية. ولذلك فإن انتشار الأفكار الوافدة من الخارج مؤذن باضمحلال الأمّة»[6].

وفي صدد القضية الثانية، يركز على ضرورة الرجوع إلى المصادر الإسلامية الأصلية وهي الكِتاب والسنّة[7]، حتى يمكن تفادي الأخطار (الداخلية) التي أحدقت بالأمّة، والتي تمثلت في الجهالة والتعصب[8].

وفي ذلك يقول: «لمّا تقاعس المسلمون عن تطبيق أوامر القرآن الكريم، دخل في قلوبهم الوهن والحسد والطمع، فتأثرت بذلك الرابطة الدينية، فترك الاتحاد محلّه للافتراق، وبات المسلمون يَزِنون الناس بميزان آخر مبنيّ على التعصب للجنس. وكان ذلك فرصة مواتية لمن يريد التحكم في مستقبل البلاد الإسلامية، فحصل كثير من النزاع الطائفي، وأدى ذلك إلى نشوب حروب وفقر وتأخر حضاري وتوقف للعلم وانتشار للجهالة، في الوقت الذي كان

---

(5) Bolay. *Türkiyede Ruhcu ve Maddeci Gorusun Mucadelesi*, sy. 60-61

(6) انظر: المرجع السابق، ص60-61.

(7) Jaschke, sy. 17.

(8) Vakkasoğlu, sy. 92.

الغرب يتقدم بخطّى حثيثة للأمام»[9].

ويشارك محمد عاكف «بديعَ الزمان» -كما سيأتي في المبحث التالي- في ضرورة تكاتف العلوم النقلية مع العلوم العقلية (أي العلوم المحضة) تحت سقف واحد، وأن التعليم ضرورة لا بد منها لخلاص الأمّة الإسلامية من النفوذ الغربي[10]، وأن ذلك شرط أساس للاتحاد، الذي هو -في حقيقته- امتزاج أفكار الأمّة الإسلامية[11].

يتضح مما سبق أن الشاعر الإسلامي محمد عاكف بذل جهداً مضنياً -من خلال خطبه في المساجد، ومن خلال أشعاره ومقالاته- في تصحيح الأوضاع الثقافية في تركيا، مركّزاً دعوته على جانبين، هما:

علاج مشكلات الأمة الإسلامية، ولا سيّما الجهل والتأخر الحضاري، ثم قيامه بردود قيمة في التصدي للأفكار الوافدة، وبخاصة الانسلاخ الفكري.

ويرجع ذلك كلّه إلى فكره الصافي النابع من العقيدة الصحيحة، وعدم الانبهار بالغرب نتيجة الاكتشافات العلمية التي انبهر بها كثير من المفكرين المسلمين المعاصرين له، فوقعوا في أخطاء فكرية كبيرة.

وكان يبيّن في أشعاره في كل مناسبة وجه الغرب المخادع، وتعصبه الصليبي المقيت. ولهذا السبب، فقد كان يعمل ما وسعه الجهد في الدعوة إلى تحقيق الوحدة الإسلامية للصمود في وجه الغرب..

وقام بعد ذلك الأديب «نجيب فاضل»، فحطّم بعض الحواجز التي كانت تقف سَدّاً بين الجيل الجديد وتراثه. وحاول تصحيح النظرة إلى الدولة العثمانية، فأحرز نجاحاً في ذلك، وألّف كثيراً من الكتب الأدبية الإسلامية بأسلوب جديد.

---

(9) Ersoy. Littihat Yasatir, sy.7-8.

(10) Vakkasoğlu. *Ibid.*, sy.79-80.

(11) انظر: المرجع السابق، ص102.

وكان لإصراره في تبليغ دعوته للجيل الجديد أثر لا ينكر في تشويق الجيل إلى الماضي، إلا أن أهم ما وُفق فيه: هو تربية بعض الشباب الذين تتلمذوا على منهجه المتميز في الفكر، وتنبّه بعضهم إلى ضرورة تطوير أساليبهم على أساس من المنهج، وأحرزوا في ذلك نجاحاً مرموقاً، أمثال «سزائي قاراقوج» و«راسم أوزدن أورن»(12) و«عاكف إنان»(13). وغيرهم. . .(14).

ولعل من أهم ما يُلحَظ على نجيب فاضل هو تركيزه على مشكلات تركيا وحصر جهوده فيها، دون أن يبلغ اهتمامه بالعالم الإسلامي ومشكلاته مستوىً مماثلاً لمشكلات تركيا. وكان مصدر ذلك ما لديه من قناعةٍ أن تركيا خدمت الإسلام قروناً طويلة، وينبغي أن تكون رائدة العالم الإسلامي في الثقافة والتعليم والسياسة والاجتماع. . .

وقد أُخِذ عليه -من ناحية أخرى- انتقاده سيّد قطب وأبا الأعلى المودودي وأمثالهما من العلماء العاملين الأجلّاء، كما سبق ذكر ذلك في الفصل الخاص بالصراع بين الاتجاهات الثقافية الإسلامية من هذا الكتاب. ولا شك في أن السبب الذي أوقعه في ذلك تركيزه على تركيا والشعب التركي دون الأقطار والشعوب الإسلامية الأخرى، ويضاف إلى ذلك ما ظهر في دعوته كذلك من المنحى التصوفيّ.

---

(12) راسم أوزدن أورن Rasim Özdenoren (1940م/--) كاتب إسلامي. من مواليد (مرعش). تخرج في قسم الصحافة بكلية الاقتصاد ثم كلية الحقوق بجامعة إستانبول (1964م)، وحصل على الماجستير من أمريكا. اشتغل في بعض الدوائر الحكومية ولا يزال يعمل في إدارة التخطيط الدولي. مؤلفاته أكثرها أدبية إسلامية واقعية، وهي أكثر من خمسة عشر مؤلفاً، منها: **تجربة قلمية حول التفكير الإسلامي والحياة الإسلامية والمرضى والأنوار والذوبان**. . . إلخ. انظر: Isik. *Ibid.*, sy. 374-348.

(13) عاكف إنان Akif Inan (1940م) من مواليد أورفا، خريج قسم الأدب واللغة التركية بكلية التاريخ والجغرافيا بأنقره (1972م). له كتابات أدبية في مختلف الجرائد والمجلات المائلة إلى فكرة الوطنية التركية، إضافة إلى مؤلفاته، وهي: **الأدب والحضارة** (1972م) **والهجرة** (أشعار، 1974م)، **والدين والحضارة** (1986م). انظر: المرجع السابق، ص231-232.

(14) Türkiyede Islami Hareket. *Girisim Dergisi*. Sayi: 54 (Mart 1990), sy. 17-18.

ويرى بعض الباحثين أن السبب في ذلك، إنما يعود إلى عدم رسوخ دعوته وقيامها على أسس علمية ثابتة، مما جعله يقوم في وجه حركات التجديد وينتقد المجددين، أمثال: شيخ الإسلام ابن تيمية، وجمال الدين الأفغاني، وأبي الأعلى المودوديّ رحمهم الله[15].

2 - تركز اهتمام قسم من المفكرين بالناحية السياسية والبحث عن الأسباب التي تقف وراء استعمال الغرب للعالم الإسلامي. ومن أبرز هؤلاء: سعيد حليم باشا، الذي شغل منصب الصدارة العظمى في عهد الاتحاديين. وعُني بالبحث عن أسباب تأخر العالم الإسلامي وأزمته الفكرية، وأجرى مقارنة موضوعية بين النظام السياسي في الإسلام والنظم الأوروبية، وألف في ذلك كتاباً مهمّاً بالفرنسية هو: Les Institutions Politiques Dans la Société Musulmane (النظام السياسي في الإسلام).

وأظهر في هذا الكتاب الفروق الجوهرية بين النظام السياسي الإسلامي والنظم الأخرى في الغرب، وأكد أن للإسلام كيانه المستقل وأنظمته الخاصة به. وانطلاقاً من هذا فقد عارض ما جرى من محاولات اقتباس أنظمة الحكم الغربية، ومنها: المشروطية والقانون الأساسي (1908م). وأوضح أن محاولات الاقتباس تلك غريبة عن الإسلام والمجتمع العثماني، وأنها لا تفيد الدولة ولا يمكن أن تأخذ صيغتها المقبولة. وأما الديمقراطية والمجالس الدستورية وغيرها من المصطلحات المتعارف عليها في الغرب، فإنه لا يمكن تطبيقها في الدولة العثمانية، بل لا تصلح لها أصلاً. وذلك لأن (الطبقية) لا وجود لها في الإسلام وغير مستساغة لدى الشعوب الإسلامية، لما فيها من تعارض جذري لطبيعتها الفكرية والاجتماعية.

ويرى أن مفهوم الحرية والمساواة، وحقوق المرأة وغيرها من المصطلحات تختلف كذلك في الإسلام عنها لدى الشعوب الغربية[16].

---

(15) Islamcilik Cereyani. *Meselenin Dunu-bugunu-Cumhuriyet Devri*. Hareket Dergisi Sayi: 6, 7. Devre.

(16) انظر: باشا، سعيد حليم. «إسلامية تشكيلات سياسية»، ترجمة: محمد عاكف، =

ومما يراه سعيد حليم باشا في هذا الموضوع أن الدخول في الإسلام يقتضي من الفرد قبول نظامه ومبادئه كلّيّاً، وتنفيذها في الحياة دون تجزئتها. ثم بعد ذلك اتخاذ التدابير اللازمة حسب مراعاة المصلحة العامة للأمة (ضمن الضوابط الشرعية).

وذكر أن السبب في عدم نجاح حركات الإصلاح والتجديد في الدولة العثمانية إنما يعود إلى اقتباس المصادر الغريبة عن تكوينها من جهة، وعدم اتخاذ التدابير البديلة اللازمة في حينه، من جهة أخرى(17).

وقد أوضح أن الطريق الوحيد لخلاص الدولة العثمانية «من النزاعات السياسية والفكرية وإعادتها إلى مجدها الأصيل» إنما يكمن في الابتعاد من فكرة التقليد للغرب نهائيّاً، ثم الرجوع إلى الوسائل التي يرشدنا إليها العقل والواقع(18).

وكتب سعيد حليم باشا منتقداً الأدب التركي الحديث الذي تأثر بالآداب الغربية، يقول: «إن الأدب التركي اليوم بعيد كل البعد من الواقع والمجتمع، وإن الآثار الأدبية التي دوّنها وأظهرها إلى حيز الوجود هي نتاج الأفكار المقتبسة من الغرب، ولا علاقة لها بالمجتمع، فهي مزيج صناعي من الأفكار التي وفدت من الخارج من طريق التهريب. كما أنها لا تصلح لتخريج القيادات العلمية المؤمنة، ولا يتوقع منها غير التأثير السلبي في الجيل المسلم»(19).

وقد أكد سعيد حليم باشا «تفوق الشعب التركي في فهم الإسلام وتطبيق مبادئه على سائر الشعوب الأخرى، مما حداه إلى خدمة الإسلام أكثر من غيره من الشعوب. ويردّ ابتعادهم من الإسلام في الفترات الأخيرة التي أصابت

= مجلة سبيل الرشاد، ع 493، و501. المجلد: 19-20 (4 مارس 1338).

(17) Islamcilik Cereyani. *Hareket Dergisi*, Sayi: 5, 7. Devre (Temmuz 1979), sy. 5-10.

(18) Said Halim Pasa. *Mesrutiyet* (Ismaill Kara. *Türkiyede Islamcilik Düsüncesi)*: 1/ 144-145.

(19) Kara Ismaill. *Ibid.*, 1/152.

الدولة العثمانية بالضعف والتقهقر، إلى تأثرهم بالفرس والعرب والشعوب التي وقعت، فيما بعد، تحت حكمهم -نظراً لأنهم كانوا أقلية بين تلك الشعوب- دون أن يشعروا بذلك، مما أخرهم عن ركب الحضارة مثل غيرهم»[20].

ومما يجدر التوقف عنده والتعقيب عليه ما ذكره في كلامه السابق عن فضل الأتراك على غيرهم مما لا ينبغي لمفكر إسلامي أن يقوله، وهو الذي من شأنه أن تكون نظرته نظرة شمولية للإسلام، لا تفرق في الالتزام بحقيقة وحدة الأمة الإسلامية بين شعب وآخر من شعوب الأمة الإسلامية، فضلاً عن اعتبار شعب ما أفضل من غيره، بشكل مطلق.

3- وجّه قسم من المفكرين المسلمين العناية إلى محاربة البدع والخرافات التي استشرت في الأمّة، مؤكدين ضرورة التمسك بالكتاب والسنة في حل مشكلات العالم الإسلامي. ومن أبرزها مشكلة رواج الفكرة القومية بين المسلمين، وضرورة التصدي لها، وبخاصة في تلك الفترة التي كانت الفكرة فيها في طور النشوء. وكان «أحمد نعيم بابانزاده» في مقدمة من اهتم بهذا الأمر وعُني بهذه المشكلة، فألف فيها كتاباً بعنوان: «دعوى القومية في الإسلام».

ومما أورده في مقدمته: أن الكتاب لم يؤلف في الردّ على القوميين الأتراك الخُلّص، فأولئك -في رأيه- خارجون عن الملّة، ولا علاقة له بهم. بل ألف الكتاب للرد على الذين يحاولون التوفيق بين الإسلام والقومية، ويبحثون عن طريق وسط بين الإسلاميين والقوميين. فبيّن بطلان دعوتهم هذه، من خلال ما ذكره من وقائع في التاريخ الإسلامي والعثماني، تعدّ شواهد وأدلة واضحة في دحض هذه المحاولة وردّها. وأوصى المؤلف دُعاة هذه الفكرة بالتخلي عنها، والرجوع إلى الكِتاب والسنّة، ووجّه كلامه، بصورة خاصة، إلى أولئك الذين نادوا بها ودعوا إليها بحجة الوقوف في وجه الدعوة إلى القومية العربية التي قام بها نصارى العرب. ثم شرح لهم أن الخدمة

---

(20) المرجع السابق: 1/ 122-123.

الكبرى التي يمكن إسداؤها إلى الشعب التركي، هي دعوته إلى الالتزام بالإسلام، عقيدة ومنهجاً ورابطة ونظاماً[21].

وقد وقف أحمد نعيم ضد البدع والخرافات الكثيرة التي استشرت في الأمة الإسلامية -مثل تقديس الموتى وإبراز القبور... إلخ- موقفاً صارماً، وعدّ من اهتمّ بهذه الأمور من أصحاب البدع والخرافات أكثر ضرراً على الدين ممّن يشهر عداوته للإسلام[22].

وأكد ضرورة الرجوع إلى مصدري الإسلام الأساسيين: الكِتاب والسنّة، من أجل تنظيم أمور المسلمين الدنيوية والأخروية[23]، والقضاء على مشكلات العالم الإسلامي.

وقد ادّعى يحيى كمال Yahya Kemal Beyatli[24] أن «أحمد نعيم» قد غيّر رأيه، ووجهة نظره في موضوعات البدع والخرافات والقومية التركية، في أخريات حياته بحيث أصبح -بناء على هذه الدعوى- يؤمن بضرورة الاهتمام بالقبور والتراث الوطني القديم، ونحو ذلك من تراجعه عن أفكاره السابقة[25]. ولا يمكن التسليم بهذه الدعوى بداهة، لافتقارها إلى الأدلة التي تثبت ذلك.

4 - قام قسم من المفكرين بمواجهة الأفكار الفلسفية الغربية موضحين

---

(21) المرجع السابق: 1/ 283-293.

(22) Yahya Kemal. *Siyasi ve Edebi Portreler*, sy. 54-56.

(23) M.Said Hatiboğlu. *Islamin Aktüel Degeri. Islami Arastirmalar Dergisi*. Sayi: 1 (Temmuz 1986), sy. 7-25.

(24) يحيى كمال (1884-1958م) الشاعر المعروف، وكانت دراسته الأولى في مسقط رأسه «أسكوب» وأكملها في إستانبول. ولمّا كان مخالفاً للسلطان عبد الحميد الثاني فقد سافر إلى «باريس» وتعرّف هناك إلى أعضاء تركيا الفتاة (1903م). تأثر في البداية بالتيار الاشتراكي ثم تحوّل إلى القومية التركية. له أكثر من خمسة عشر كتاباً ما بين نثر ونظم... انظر: Isilc. *Ibid*., sy. 91-92.

(25) Kemal, sy. 57.

(26) Bolay/ Ferit Kam, sy. 117.

بطلانها من خلال بيان مزالقها العَقَدِيّة، وردّ اتهامات المستشرقين الموجهة إلى الإسلام.

ومن أبرز هؤلاء «فريد كام» الذي تخصص في الفلسفة والتاريخ والأدب[26]. وكان للجانب الفلسفي لديه الصدارة بين الأهتمامات الأخرى، حيث كتب في تاريخ الفلسفة عدداً من الكتب والدراسات، ومنها: «دراسة مقارنة ناقدة» و«من مبادئ علم الفلسفة علم الأخلاق»، و«مباحث دينية وفلسفية»، و«علم ما وراء الطبيعة».

وكان في مؤلفاته هذه يحاول الإجابة عن أسئلة الملحدين المتوقعة والمنتشرة فيما بينهم، في كل ما يتصل بالعقيدة والفكر، مثل: أسباب خلق الكائنات وما فيها، وماهية المادة، ومحدودية العقل البشري وعجزه عن فهم ما وراء المادة، ومباحث الحُسن والقبح...[27].

كما قام بالدفاع عن ضرورة الدين وحاجة المجتمعات البشرية إليه، ومزايا الدين الإسلامي على غيره من الأديان، وعالم الروح، وآراء الفلاسفة في القضاء والقدر، وانتقد الشاذّ منها، ووضّح الصواب، وفق منهج فلسفيّ.

وله كذلك مؤلفات أدبية وتاريخية، أهمها: ردّه المختصر على تاريخ الإسلام للمستشرق الهولندي «دوزي»[28]، نشره في مجلة «سراط مستقيم» العثمانية[29]، ثم جعله قسماً من كتابه «مباحث في الدين والفلسفة».. وقد حاول فيه إقناع القارئ بأسلوب منطقي بسيط، بضلالة أفكار هذا المستشرق وبطلانها من الأساس. وقد أحرز في ذلك نجاحاً ظاهراً.

---

(27) Ferid Kam. *Dini- Felsefi Sohbetler.*

(28) دوزي Reinhart Dozy (1820–1883م) مستشرق هولندي، اشتهر خصوصاً بأبحاثه في تاريخ العرب في الأندلس. أولع باللغات منذ صغره ودخل جامعة لِيدن (1837م) فأبدى تفوّقاً على أقرانه في اللغات والآداب الحديثة. وأتقن اللغات الأوروبية الشهيرة. حقق كثيراً من الكتب العربية التاريخية واللغوية والفلسفية. وله تعليقات أيضاً على بعض كتب الجغرافيا العربية. انظر: بدوي. **موسوعة المستشرقين**، مرجع سابق، ص172 وما بعدها.

(29) انظر: الأعداد: 71، 74، 75، 78، 83، 88، 93، 104، 116، 130.

كما أن له مقالات قيمة في مختلف المجلات الإسلامية، مثل ردوده على «تاريخ استقبال» لجلال نوري، الذي يُعدّ تكراراً لآراء الفلاسفة والمستشرقين[30]، وردوده على المتغربين الذين يجرون وراء الغرب واقتباس أنظمته الاجتماعية دون الالتفات إلى تكوين الشعب العثماني[31].

وقد قام فريد كام بالوعظ والإرشاد أيضاً في جامع آياصوفيا وغيره من جوامع إستانبول، وذلك بتكليف من دار الحكمة الإسلامية التي أنشئت في 1336هـ/ 1918م، ونشرت تلك الخطب فيما بعد في مجلتي «سبيل الرشاد» و«جريده علمية»[32].

5 - اهتم قسم من العلماء والدعاة بالتركيز على حقائق العقيدة، وضرورة تبليغ الدعوة إلى الناس، بعيداً من النزاعات السياسية، كما في دعوة «بديع الزمان سعيد النورسي»، الذي سيأتي ذكرها بشيء من التفصيل في المبحث الآتي.

وهناك جهود فردية أخرى، يقوم بها أناس اختاروا لأنفسهم نهجاً معيّناً، يحاولون -من خلاله- إرشاد النشء إلى الحق والعدل بأسلوب مّا، مثل «عصمت أوزل»[33]، الذي يتميز بميزات، يختلف بها عن غيره من المفكرين.

---

(30) انظر: كام، فريد. «تاريخ استقبال»، **مجلة سبيل الرشاد** (العثمانية)، ع: 283، المجلد: 11، وع: 287، المجلد: 12.

(31) انظر: كام، فريد. «هويت مليه» (الشخصية الوطنية)، **مجلة سبيل الرشاد**، ع: 17، المجلد: 8 (جمادى الثانية 1330هـ)، ص ص 197.

(32) انظر هذه الخطب والمواعظ بالتفصيل:

Ibrahim Özdemir. *Prof. Dr. Ferid Kamm Yayinlanmamis Vaaz ve Makaleleri ve Değerlendirilmesi*. Ank. Unv. Ilahiyat Fak. (Mezuniyet Tezi), 1985.

(33) عصمت أوزل Ismet Ozel (1944م) شاعر متأدب، من مواليد قيصري. درس في كلية العلوم السياسية وقسم الأدب الفرنسي بجامعة حاجت تبه Hacettepe، له مكانته الأدبية في تركيا. وله مساهمات كتابية قيمة في الوعي الثقافي الإسلامي. كتب في مختلف الجرائد والمجلاّت الإسلامية. من تأليفاته: **الأشعار** (62-1974م)، **ثلاث مسائل** (1978م) .**الكتابات التافهة** (1986م)، **الرجعية** (1986م)، **نصح وليس تهديداً** (1987م)، **رسائل الجمعة** (1989م). . . إلخ. انظر: Isilc. *Ibid.*, sy. 348.

فإن كتاباته الواقعية العميقة، وأسلوبه السهل الممتنع، وما يتسم به من دراية عميقة بظروف الأحداث والوقائع وآثارها، جعلت لنظرته الثاقبة البصيرة قيمة بارزة في التحليل والتقويم؛ والأهم من كل ذلك ما كانت لديه من نظرة استشفاف للمستقبل، في تفسير الأحداث الحاضرة، من خلال استيعاب سنن الله في تاريخ البشر، وما يقع من أحداث مختلفة وتطورات عدة، خلال التسلسل الزمني. إن كل ذلك يجعله في عِداد البارزين في مجال فهم واقع الفكر الإسلامي والإنساني.

ثانياً: الجهود الجماعية

برزت جهود المسلمين الجماعية في تركيا في تصحيح الأوضاع الثقافية فيها بعد نشوء المشروطية الثانية، حيث لم تكن هناك حاجة ماسّة إليها قبل ذلك، بسبب عدم ظهور آثار الفكر الوافد فيها، ذلك أن الدولة كانت إسلامية، فلم تتأثر في أنظمتها السياسية وأوضاعها الثقافية وظروفها الاجتماعية بالفكر الوافد تأثراً كبيراً في تلك المرحلة. ولم يكن ممكناً أن تظهر الآثار الوافدة بشكل لافت في عهد السلطان عبدالحميد الثاني، ولكن ما إن تمّ للإنقلابيين بلوغ أهدافهم في إسقاط الخلافة وإقصاء السلطان عبدالحميد الثاني عن الحكم، واستيلاء حزب الاتحاد والترقّي على الحكم، والإمساك بزمام الدولة، حتى ظهرت آثار الفكر الوافد بصورة حادة وقوية، مما حدا بالغيارى على دينهم إلى المبادرة بالوقوف في مواجهة تلك الأفكار.

فنشأت في هذا العهد بعض الجمعيات الإسلامية، مثل:

1 - الجمعية العلمية الإسلامية.

2 - جمعية تعالي إسلام.

3 - جمعيات المدرسين الإسلامية.

4 - الاتحاد المحمدي. .

وكان لبعض الجمعيات نفوذ واضح ونشاط جيد، واستمرت في العمل مدّة من الزمن. ويمكن التركيز على جمعية «الاتحاد المحمدي» لإعطاء صورة عن

الجهود الجماعية، في مواجهة ما شاع في تلك المرحلة من الفكر الوافد في العهد العثمانيّ.

جمعية الاتحاد المحمدي:

قام بإنشاء جمعية الاتحاد المحمدي «درويش وحدتي» مع «بديع الزمان سعيد النورسي» وبعض العلماء. فقد ظهرت هذه الجمعية على الساحة في السابع والعشرين من محرم عام 1327هـ/ السابع عشر من شباط (فبراير) عام 1909م، حين نشرت مبادئها في جريدة «ولقان»(34) التي أصبحت بعد ذلك لسان حالها.

وقد وضح درويش وحدتي نشأة الجمعية قبل ذلك بأسبوعين، وبيّن أن المركز الرئيس للجمعية سيكون في المدينة المنوّرة، وأن الفروع ستفتح في إستانبول ومصر وفي كافة البلاد الإسلامية، وأن الهدف الأساس الذي أنشئت الجمعية من أجله، هو إعلاء كلمة الله، والحفاظ على إبقاء راية الشريعة المحمدية الغرّاء خفاقة إلى قيام الساعة، والاحتكام إليها(35).

وعلى الرغم من أن هذه الجمعية لم تكن ذات طابع سياسيّ(36)، ولم

---

(34) صدرت جريدة **ولقان** في 18/ 11/ 1326هـ (11 كانون أول (ديسمبر) 1908م)، واستمرت حتى 30/ 3/ 1327هـ (20 نيسان (ابريل) 1909م) حيث أتمت في هذا التاريخ صدور العدد 108 منها. ثم توقفت بسبب واقعة 31 مارس (آذار) التي أودت بحياة منشئها «درويش وحدتي» رحمه الله. وبلغ ما كانت تطبعه يومياً 20 ألف نسخة. وكان أهم خمس شخصيات ظهرت كتاباتهم في هذه الجريدة بالترتيب، هم:
1. وحدتي 110 مقالات.
2. محمد صدقي 15 مقالة.
3. بديع الزمان سعيد الكردي 15 مقالة.
4. فاروقي عمر 13 مقالة.
5. عباس لطفي 8 مقالات.. انظر: صادق آلبايراق. **هل واقعة 31 مارس حادثة رجعية؟**، مرجع سابق. ص120 و310.

(35) انظر: وحدتي، درويش. «دندارلق، دنسزلك وطاريقاتلر» (التدين، اللادينية والطرق). جريدة **ولقان**، ع: 36 (23 كانون ثاني/ 5 شباط 1909م)، ص 1-3.

(36) Mürsel, sy. 166.

تؤسس لأهداف سياسية؛ بل أنشئت لأهداف إيمانية وأخلاقية، فإن تصديها الجريء لحكومة الاتحاد والترقي، وإنتقاد إجراءاتها المخالفة لما يجب أن تكون عليه الدولة، أدّيا بها إلى أن تجد نفسها في خضم السياسة. يظهر ذلك في جريدة «ولقان» بوضوح، حيث وجهت عنايتها إلى الاهتمام بالجيش من خلال ما كانت تنشره من رسائل الجنود[37]، وحرصت على إبقاء صفحة للحوار مفتوحة لجميع فئات المجتمع، حيث كانت تنشر فيها الشكاوى والانتقادات. وكان من ميزاتها أيضاً نشرها المقالات المرسلة من كافة أنحاء السلطنة، الرامية إلى الدفاع عن الشريعة، والدفاع عن حقوق المسلمين وتوصيلها إلى أولياء الأمور، والجرأة في قول الحق وعدم الخوف من بطش السلطة بالغاً ما بلغ من الشدة والقسوة. بل إن هيئة التحرير كانت تبدي استعدادها في كل مناسبة للشهادة في سبيل الله[38].

ويتبين موقفها أيضاً من إعلان المشروطية، بأنها «لن تقبل بالمشروطية لاقتباسها عادات الفرنجة، وتأبى أيّ رأي أو موقف يتبين منه محاولة اتهام الدين الكامل بأيّ نقيصة، وأعلنت أنها لن تتوانى في رفض جميع ما يظهر في مجلس «المبعوثان» إذا وجد منه ما يخالف الشريعة»[39].

أما الحكومة فقد قامت بالضغط على أتباع الجمعية[40] -وكان أكثرهم من زمرة العلماء والمشايخ[41]- لمّا رأت أنهم يخالفونها في الرأي ويعارضون إجراءاتها. واتهمت الجمعية أعضاء الحكومة بأنهم سائرون بالدولة والإسلام في طريق الاضمحلال[42].

---

(37) Albayrak. *31 Mart*, sy. 206.

(38) انظر: وحدتي، درويش. «اتحاد محمّدي جمعيتي»، **جريدة ولقان**، ع: 98 (17 ربيع الأول 1327هـ/ 8 نيسان (ابريل) 1909م)، ص 1-4.

(39) انظر: وحدتي، درويش. «نداء مظلومانه»، **جريدة ولقان**، ع: 87 (6 ربيع الأول 1327هـ/ 28 آذار (مارس) 1909م)، ص 1-2.

(40) Albayrak. *31 Mart*, sy.236.

(41) Ali Birinci. *Hürriyet ve Itilaf Firkasi*, sy. 38.

(42) انظر: برّو، توفيق. **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني: 1908-1914م**، ص 127 نقلاً: Andre Mandelstam Le Sort de i Emp. Ottom, p. 18-19

وكان رد الحكومة على ذلك قيامها بتدبير واقعة 31 آذار (مارس) التي انتهت بإسقاط السلطان عبد الحميد الثاني عن الحكم وإعدام «درويش وحدتي» مع اثني عشر رجلاً من أصدقائه. وذلك في الثاني من رجب عام 1327هـ / التاسع عشر من تموز (يوليو) 1909م[43]، حين أعلنت الحكومة أنهم كانوا من مسبّبي الواقعة المذكورة. وبذلك طُويَت صفحة هذه الجمعية.

أما في عهد الجمهورية فمن أهم الحركات التي انتشر صيتها وازداد عدد أتباعها حركة النور وحركة السليمانية، إضافة إلى الأحزاب الإسلامية، مثل حزب النظام الوطني، الذي أصبح فيما بعد حزب السلامة ثم حزب الرفاه[44].

حركة النور:

قامت هذه الحركة بالعمل الإسلامي الهادف، والنشاط العملي الفعال، والتركيز على العقيدة الإسلامية، ودحض الافتراءات الموجهة للإسلام والمسلمين في إطار منهج علمي وعملي محددين، يتسم بالتعمق في فقه الدعوة، والحرص على إعداد الدعاة، ومحاولة الجمع بين الأصالة والمعاصرة. ويمكن الكلام عنها بشيء من التفصيل، وفق العناصر الآتية:

أ - نشأة الحركة وتطورها وملامح دعوة منشئها.

ب- منهج بديع الزمان سعيد النورسي في الدعوة الإسلامية.

ج - الانقسامات الداخلية والاختلافات.

د - الانتقادات الموجهة إلى الجماعة ومنشئها.

أ) نشأة الحركة وتطوّرها وملامح دعوة مُنشئها:

وُلد سعيد النورسي عام 1293هـ/ 1873م من أسرة كُرديّة معروفة بتديّنها والتزامها بالإسلام. وقد ظهرت عليه آثار النبوغ والذكاء منذ طفولته، حيث

---

(43) Albayrak, sy. 351.

(44) لكون الحزب سياسيّاً، فإنه بقي خارج نطاق البحث.

كان دائم السؤال والاستطلاع عن كل ما استُغلق عليه فهمه. فكان يحضر مجالس الكبار ويصغي إلى ما يدور بينهم من مناقشات في مسائل شتى، ولا سيما علماء قريته الذين كانوا يجتمعون في منزل والده، في ليالي الشتاء الطويلة[45].

وقد تلقى علومه الأولى في قريته ثم انتقل إلى القرى المجاورة، فالمدن التي آوت العلماء العاملين، فحصل على الإجازات العلمية[46]، وهو صغير السن لم يتجاوز الخامسة عشرة من العمر، نظراً إلى ذكائه الخارق وتفرغه الكامل للعلم. ولهذا لقب ببديع الزمان، وانتشر صيته في الأوساط العلمية الشرعية في شرق تركيا بشكل عام.

ولمّا قرأ في الصحف المحلية خبراً يقول: إن «غلادستون»[47] خطب في مجلس العموم البريطانيّ، وبيده نسخة من القرآن الكريم، فكان مما قال: «ما دام هذا القرآن بيد المسلمين، فلن نستطيع أن نحكمهم. لذلك فلا مناص لنا من أن نزيله من الوجود، أو نقطع صلة المسلمين به»!، صمّم أن يكّرس حياته لإظهار إعجاز القرآن الكريم وربط المسلمين بكتاب الله، وقال: «لَأُبرْهِننّ للعالم أن القرآن شمس معنوية لا يخبو سناها، ولا يمكن إطفاء نورها»[48].

فبدأ منذ ذلك الحين بدعوته التي انتشرت فيما بعد انتشاراً واسعاً، فقام بالسفر إلى إستانبول، وقدّم مشروعاً للسلطان عبدالحميد الثاني لإنشاء جامعة

---

(45) انظر: الصالحي، إحسان قاسم. بديع الزمان سعيد النورسي: **نظرة عامة عن حياته وآثاره**، إستانبول: دار سوزلر للنشر، 1987م. ص 19.

(46) انظر: المرجع السابق، ص20-21.

(47) وليام غلادستون William Gladstone (1809-1898م) رجل من رجال السياسة البريطانية. بدأت حياته السياسية عام 1832م عندما انتُخب عضواً في مجلس العموم البريطاني عن «حزب المحافظين»، وقضى بقية حياته الطويلة بعد ذلك في السياسية، حيث شغل مناصب عدة وزارات، منها رئاسة الوزراء لأكثر من مرة. كان يُعرف بتعصبه المقيت للنصرانية، وعداته الشديد للدين الإسلامي والشعوب الإسلامية.
للتفصيل: Turle Ans. *Ibid.*, 17 = 396

(48) الصالحي. **بديع الزمان سعيد النورسي: نظرة عامة عن حياته وآثاره**، مرجع سابق، ص25.

إسلامية في الشرق، أطلق عليها اسم «جامعة الزهراء»، على غرار جامعة الأزهر الشريف. ونشر ذلك في مجلة «الشرق وكردستان» في الرابع عشر من شوال عام 1325هـ/ التاسع عشر من تشرين ثاني (نوفمبر) 1907م وضح فيها حاجة الأكراد إلى العلوم الشرعية وضرورة إنشاء ثلاث مدارس عالية، تدل على اهتمام الدولة العثمانية بهم. واعتقدَ أن مشروعه سيلقى قبولاً من السلطان عبدالحميد الثاني الذي كوّن من العشائر الكردية فيالقَ عسكريةً بُغْية استقرار الأمن في المنطقة، وبخاصة ضد المنظمات الأرمنية. غير أن السلطان لم يهتم بطلبه، بل أودعه مشفى «المجانين» ثم رُمي به في السجن(49).

وبعد خروجه من السجن وإسقاط السلطان عبدالحميد عن الحكم، كرر محاولته مع السلطان رشاد عام 1329هـ/ 1911م فبيّن لـه أن جامعة الأزهر تعتبر جامعة عامة لقارة إفريقيا، ولمّا كانت قارة آسيا أكبر منها فينبغي إنشاء جامعة إسلامية فيها تكون أكبر من الأزهر حتى ينتشر حكم القرآن في الأرض، وتجتمع العناية بالعلوم الشرعية والعلوم الرياضية تحت سقف واحد، ويشاهد العالم الغربي عظمة هذا الدين الرائع، ويكون ذلك حصانة من خطر إفساد الدعوات القومية الشعوبَ الإسلامية(50).

فأُعجب السلطان رشاد بهذا المشروع وخصص مقداراً من المال لتنفيذه وإنشاء هذه الجامعة، ورفعت قواعدها فعلاً، لكن الحرب العالمية الأولى حالت دون إكمالها والاستفادة منها(51).

تبدأ أولى كتابات بديع الزمان في مجلة «ولقان» التي أصبحت لسان حال جمعية الاتحاد المحمّدي. وفي مقالته «الحقيقة» كتب يبين وجوب التمسك بالإسلام وضرورة قيام المسلمين بواجب الجهاد، لإعلاء كلمة الله، ونشر الحق والعدل وتحقيق التعاون بين المسلمين(52).

---

(49) Ihsan Isik. *Bediuzzaman Said Nursi*, sy. 16-17.

(50) Bediuzzaman Said Nursi. *Emirdag lahikasi*, 2/195-196.

(51) انظر: النورسي، بديع الزمان سعيد. **رسالة الحشر**، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي. إستانبول: دار يني آسيا، 1985م. ص6 (المقدمة).

(52) انظر: الكردي، سعيد. «حقيقت»، **مجلة ولقان**، ع: 70 (19 صفر 1327هـ)، ص3.

وفي هذه الأثناء كانت الدولة العثمانية قد آلت إلى السقوط، حيث دخلت الجيوش المستعمرة إلى إستانبول، فأحسّ بديع الزمان بعنف الصدمة وشدة النكبة، وعبّر عن ذلك بقوله: «لقد كنت أحسّ أن هذه الضربات التي وُجّهت إلى العالم الإسلامي، كأنها وُجّهت إلى أعماق قلبي»، وشرع بتأليف كتابه الذي سمّاه «الخطوات الستّ»، وقام بنشره سرّاً بين الناس، وهاجم فيه الإنكليز بلهجة قوية عنيفة، وردّ على دسائسهم، وفضح أطماعهم التوسعية، فأثارت دعوته في المسلمين روح العقيدة وقوة الحماسة، مما كان لذلك أثر بالغ في طرد المحتلين[53].

وقد دعي عام 1340هـ/ 1922م إلى المجلس الوطني الكبير، فقام بإلقاء خطبة فيه، هنأ بها أعضاء المجلس بالفوز بحرب الخلاص الوطني، وأكد على ضرورة الاعتصام بحبل الله المتين والسعي لتطبيق شرع الله الحكيم[54].

ثم قام بعرض مشروعه -وهو إنشاء جامعة الزهراء- على المجلس، بعد الحديث عن ضرورته لتلك المنطقة. فوافق المجلس على دفع خمسين ومائة ألف ليرة لإكمال المشروع، على أن يجري الدفع بعد عام. ولكن هذا القرار لم يُنفّذ، فلم يجْرِ الدفع في الموعد المحدد، بل لم يدفع في الأعوام التي أعقبت، وطُوي الكلام عن المشروع بسبب صدور قانون توحيد التدريس، وإلغاء التعليم الديني، وما جرى من العداء المعروف لعلماء الدين فيما بعد.

في أعقاب ذلك، ابتعد «بديع الزمان» عن السياسة في عهد الجمهورية، بسبب عدم توافر الحرية اللازمة لممارسة العمل السياسي، فكان كلّما كتب كتاباً أو خطب خطبة، استُدعي للمحاكمة وصدر الحكم عليه بالسجن أو النفي، بدعوى مخالفته أنظمة الدولة. ورأى أن هذا الوضع يقتضي تبديل أسلوب الدعوة الذي كان يتبعه في عهد المشروطية الثانية، إذ كان حينذاك يشارك في العمل السياسي الفعّال. أما في عهد الجمهورية الذي اختلف عن ذلك العهد السابق، فقد اهتم بالتركيز على أسس الدين وقضايا

---

(53) النورسي، **رسالة الحشر**، مرجع سابق، ص7.

(54) Bediuzzaman Said Nursi. *Mesnevi Nuriye*, sy. 90-93.

العقيدة[55]، دون أي تعرض لأمور السياسة.

وكان مما اقتنع به في منهجه الجديد، هو أن أسلوب الكتب الكلامية القديمة لا يفي بما يتطلع إليه إنسان القرن العشرين، من فهم للمبادئ ووعي لها وإحاطة بأدلتها العلمية المقنعة التي توائم مستواه الفكري والعلمي. فنادى بضرورة إدخال تدريس العلوم البحتة في المدارس الشرعية، حتى يمكن لخريجيها القيام بالردّ على الانتقادات الموجهة إلى الإسلام. وكان لهذا الرأي تأثير في حياته العلمية نفسها، حيث وجّه عنايته إلى دراسة التاريخ والجغرافيا والرياضيات والجيولوجيا والعلوم والفلسفة[56].

وكان بديع الزمان طوال مدّة حكم الحزب الواحد يُنقل من سجن إلى سجن ومن منفى إلى آخر. وكان في أثناء سجنه أو نفيه يقوم بشرح حقائق الإيمان ومبادئ الدِّين بجدٍّ ومثابرة ودون خوف أو وَجَل، فيتحوّل السجن بعد مدّة من وضعه فيه إلى مدرسة للعقيدة والدعوة، وكان يسميّه «المدرسة اليوسفية»، نسبة إلى يوسف عليه السلام.

وقد حاولت الحكومة التخلص منه بشتى الوسائل، ولكن الله سلّمه وكتب له البقاء، وهيّأ لدعوته سُبُلَ الانتشار والاستمرار. وكان كلّما مارست عليه الدولة مزيداً من الضغوط ازداد أتباعه عدداً وذاع صيت دعوته في كل مكان.

ولمّا جاء عهد الحزب الديمقراطي (1370/ 1949م) كانت دعوته قد انتشرت انتشاراً كبيراً وازداد عدد المنضوين إلى لوائها. أما رسائله التي كانت تُكتب باليد، فقد انتشرت كذلك بسرعة عجيبة، حيث جرى إعداد آلاف النسخ بهذه الطريقة، وجرى توزيعها على الناس. ولم تنقطع ضده الممارسات السيّئة طوال مدّة حكم هذا الحزب، بل كان ينقل دائماً من محكمة إلى أخرى. وكانت حكومة هذا الحزب توجّه إليه الانتقادات بصورة مستمرة[57]، على الرغم من أنه أوعز إلى أتباعه بتأييد هذا الحزب الذي كان يعتبره أهون شرّاً من الحزب الجمهوري، المغرق في الشرّ والفساد.

---

(55) Uzunyaylali. *Ibid.*, sy. 69.

(56) المرجع السابق، ص68.

(57) Isik/ Bediuzzaman. *Ibid.*, sy. 56

ومما يُذكَر في هذا المقام أن بديع الزمان كتب رسالة إلى «عدنان مندريس» -رئيس الحزب الديمقراطي الحاكم آنذاك- يذكّره فيها بتنفيذ وعوده التي أعلنها قبل الانتخابات. وركز في رسالته على أمور عدة، من أبرزها:

1) منع الظلم عن الناس بسبب خطأِ فردٍ واحد، اتّباعاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164].

2) التخلّي عن الخصومة والتعصب الحزبيّ، وتكوين الأخوّة الإسلامية في وجه التعصب الحزبيّ، وقصر الأخذ بالشدة على المجرمين فحسب.

3) اعتبار الوظيفة خدمة عامّة، وليست أداة ووسيلة للظلم والاستبداد، وذلك بموجب القول المأثور «سيد القوم خادمهم»؟.

4) لا ينبغي أن يُعدَل عن الأخوة الإسلامية لأيّ نزعة عرقية أو قومية.

5) إذا قام الرئيس - مندريس- بخدمة الإسلام، ووجّه عنايته لدعم طلاب رسائل النور، وما يؤدّونه من خدمة للدعوة، فإنه سيجد منهم ومن الناس الدعوات الصالحة بالسداد والتوفيق.

6) لمّا كانت الحكومة السابقة تحرّض الحكومة الحاضرة على عداوة الإسلام وبُغضِ أهله، فإن من واجب هذه الحكومة أن تستنكر ذلك ولا ترضى به، فإن الرضا عن الكفر كفرٌ مثله، وعن الضلالة ضلالة مثلها، وإقرار الفسق فسق، والإغضاء عن الظلم ظلم كذلك(58).

وقد قضى بديع الزمان ثماني وعشرين سنة من عمره في السجون، وكرّس حياته كلها للدفاع عن الإيمان وحقائقه وبيان حاجة الإنسانية إليه، وترك ما شرع له من المتع والملذات، وصرفه اهتمامه بالدعوة عن الزواج وتكوين أسرة(59)، إضافة إلى أنه رفض جميع المناصب التي كان يُدعى لتقلّدها من الحكومة، وآثر حياة التفرغ للدعوة مع العزّة والكرامة على أيّ نمط آخر من الحياة مع الذل والهوان. وكانت السنوات التي قضاها في السجن والنفي غنية

---

(58) المرجع السابق، ص50.

(59) المرجع السابق، ص 115.

بالعلم والعرفان. فقد ألّف كثيراً من كتبه في هذه المرحلة، ما بين (1343-1357هـ/ 1925-1938م). واستطاع -بما كانت تقوم به الجماعة التي كوّنها من نشاط- نشرَ هذه المؤلّفات سرّاً، وكان تلامذته يتولَّوْن كتابة هذه الرسائل بأيديهم(60)، نظراً لقلة ما بأيديهم من المال للإنفاق على طبعها من جهة، ولِما كان يمارَس من الضغوط عليهم من الحكومة، من جهة أخرى.

أما هذه المؤلفات، فهي تتكون من أربعة أقسام، هي: «سوزلر» (الكلمات) و«مكتوبات» (المكتوبات) وقد تُرجما إلى اللغة العربية، و«لمعه لر» (اللمعات)، و«شعالر» (الشعاعات)، عدا مجموعة أخرى كانت تحتوي على رسائل إلى طلاّبه، منها: «ملحق بارلا» (نسبة إلى بلدة بارلا التي نفي إليها الشيخ) Barla Lahikasi، و«ملحق قسطموني» Kastamonu Lahikasi، (نسبة إلى مدينة قسطموني) و«ملحق أميرداغ» Emirdag lahikasi (نسبة إلى بلدة أمير داغ التابعة لولاية آفيون)، بالإضافة إلى كتب ورسائل أخرى، منها: «ترجمة ذاتية»، وكتاب «السنوحات Sunuhat»، وكتاب «المناظرات» Munazarat، وكتاب «ديوان الحرب العرفي Divan-i Harb-i Orfi».

وتعَدّ هذه الرسائل في الجملة مع ملاحقها نحو ثلاثين ومائة كتاباً ورسالة. وقد رُتّب بعضها في مجلدات متصلة، وكُتب بعضها بصورة منفصلة، وتسمى تلك المجموعة كلّها «رسائل النور».

وقد اهتم «بديع الزمان» بالتركيز في هذه المؤلفات على الإيمان، وحاجة المجتمعات البشرية إليه في العصر الحاضر. فهو يرى أن قضية الإيمان هي أهم قضايا المسلمين والعالم، لأن المجتمع الذي يفقد الإيمان لا يمكنه أن يجعل مبادئَه حيّة قوية في حياته. ويرى أنه ما دامت القضية هي قضية الإيمان فإنه ينبغي للمسلمين تركيز اهتمامهم بالدعوة إليه، وشَرْح مبادئِه بأسلوب يفهمه إنسان العصر الجديد(61).

---

(60) المرجع السابق، ص32.

(61) Ali Bulaç. *Bediuzzaman Said Nursi Uzerine Bir Sorusturma*. Girisim Dergisi, Sayi: 7 (Nisan 1986), sy. 15-18.

ويرى كذلك أن حرية الإنسان ورفعة شأنه تكمنان في الحفاظ على الإيمان، «لأن الإيمان يجعل الإنسان إنساناً، بل يجعله سلطاناً، ومَن تملّكَ الإيمان الحق استطاع الغَلَبة على العالم أجمع»[62].

ومن خلال ما كان لديه من إدراك لطبيعة المرحلة التي كانت تمرّ بها تركيا، فقد كان يرى أنه ثمة حرباً منتظمة ماكرة تُشنّ على الإسلام من لَدُنّ الدوائر المادية والعلمانية وأجهزة الثقافة الاستعمارية، بهدف النيل من العقيدة واقتلاع جذورها من نفوس المسلمين وعقولهم. فتكوّنت لديه قناعة مؤدّاها: أن علم الكلام القديم، المبني على مقدمات عقلية معقدة، إنما يسير في طريق طويل غير مأمون العاقبة في هذا العصر. ومن هنا حاول أن يخطط لعلم كلام جديد، مستمد من القرآن الكريم، يستقي منه مصطلحاته مباشرة، دون أي حاجة إلى الخوض في مصطلحات عقلية غامضة[63]. ومما قاله في ذلك: «أنا لا أعرف ملاعب المنطق ولا أستمع إلى حيل الفلسفة، وإنما أترنّم بحياة المجتمع الداخلية، مما تمتاز به من إيمان صادق وضمير حيّ، وأحرص على أن أعمل على أساس من عقيدة التوحيد التي أسسها القرآن الكريم. وهي في -الحقيقة- عمود الجماعة، وبتزلزلها تنهار هذه الجماعة وتتلاشى»[64].

وقد شخّص بديع الزمان أمراضَ الأمّة الإسلامية فوجدها على النحو الآتي[65]:

1 - ما وقع من اليأس والقنوط الذي تسرّب إلى قلوب المسلمين.

2 - انعدام الصدق في حياة المسلمين الاجتماعية والسياسية.

3 - نشوء نزعة العداوة والشحناء بين الناس.

4 - تجاهُل الرابطة الإسلامية التي تصل المؤمنين بعضهم ببعض، وتجاوز مقتضاها في العلاقات والمعاملات.

---

(62) *Bediuzzaman Said Nursi*. Sözler, sy. 329.

(63) عبدالحميد، محسن. **تجديد الفكر الإسلامي**، القاهرة: دار الصحوة، (د. ت)، ص87-88.

(64) Esref Edip. *Said Nursi*, sy. 13.

(65) انظر: الصالحي. **بديع الزمان سعيد النورسي**، مرجع سابق، ص36، نقلاً عن الخطبة الشامية لبديع الزمان.

5 - شيوع الاستبداد والظلم وانتشاره كالأمراض المُعْدية.

6 - حصر همم كثير من الناس في المنفعة الشخصية دون الالتفات إلى النفع العام.

وانتقل من تشخيص الأمراض إلى البحث في علاجها، مشيراً في كل ما أورده إلى أهمية الوحدة الإسلامية، وكونها المحور الأساس في العلاج، وركّز على أربع أمور مهمة بصفة خاصة، وهي(66):

أولاً: التحرك العملي بصورة إيجابية، وتجنب انتقاد أي من الجماعات الأخرى، أو التفكير بمناوأتها، أو اتخاذ أي أسلوب يشعر بعداوتها. ومن الضروري البعد من ادعاء جماعة مّا بأنها وحدها على الصواب دون غيرها من الجماعات.

ثانياً: مما يجب اتخاذه قاعدة لكل عمل وأساساً لكل نشاط، التأكيد أن خدمة الدين الإسلامي والتزام منهجه واتباع مبادئه وأحكامه هي الهدف المشترك لكل الجماعات، بغض النظر عن تسميتها واتجاهاتها الحركية، إذ مما لا شك فيه أن أي تحرك ينطلق من هذا لا بدّ أن يجد مجالات كثيرة مشتركة، تساعد الجماعة على تحقيق كثير من أهدافها.

ثالثاً: الاجتماع الدائم على رعاية الحق وعدم الحِيدة عنه، ومساندة كل جماعة تحرص عليه. فإن «يد الله على الجماعة».

رابعاً: محاسبة النفس لتجنب مساوئها أو اتباع هواها والوقوع في مزالقها وأخطائها. ولا مناص من الحرص على الإخلاص في العمل وأدائه على الوجه المطلوب، حتى يتسنى بلوغ المطلوب من إعلاء الحق ورفعة شأنه وإنقاذه من صولة الباطل.

أما نظرة بديع الزمان إلى الحضارة الغربية فلم تكن نظرة سلبية، فهو يرى -بروح إيجابية- ضرورة الاستفادة من العلوم ومما بلغته التقنية الغربية من تقدم. وكان لا يمانع من اقتباس بعض القيم والعادات والأساليب والنُّظم

---

(66) Bediuzzaman Said Nursi. *Lemalar*, sy. 140-141.

السائدة في الغرب، على أن تكون متفقة مع القيم والمبادئ وأحكام الإسلام وأخلاقه. وكان يرى أن اقتباس المسلمين العادات والقيم والأخلاق المنافية لدينهم، ولتميز شخصيتهم الإسلامية، من شأنه أن يجعلهم في وضع مزرٍ، مثير للسخرية. ويضرب مثلاً لأسلوب اقتباس التقنية الغربية التجربة التي قامت بها اليابان في هذا المجال(67).

ومما تضمنه ردّه على مثقفي عهد المشروطية الذين يرون تقليد العالم الغربي، في أوضاعه الاجتماعية وأنظمته السياسية، قوله: «بأن الإسلام الذي اكتمل قبل ثلاثة عشر قرناً يضم كافة ما يحتاج إليه إنسان القرن العشرين. وعلى هذا، فإن العدول عن أحكام الإسلام ونظمه الكاملة الوافية بحاجة البشرية جمعاء، إنما يُعدّ أكبر جريمة في حق الإسلام»(68). ويرى أن ما وقع فيه المسلمون في العصور المتأخرة من القيام بتقليد مساوئ الغرب ومتابعته في مفاسده التي تتملق الشهوات وتساير الأهواء، دون اقتباس الصالح المفيد، من معطيات الحضارة الغربية، يعد سبباً من أسباب ضعف الحياة الإسلامية مادياً ومعنوياً، ومن أسباب تأخّر الأمّة الإسلامية عن ركب الحضارة في العصر الحاضر(69).

وقد اعتبر النورسيّ أن ما في الحضارة الغربية، من قيم ومبادئ وتوجهات تمنع الإنسان من الوصول إلى السعادة، يجعل تلك الحضارة في الحقيقة حضارة ذات وجهين متقابلين. ولاحظ أن تكوينها الاجتماعي مُؤْذِن باستعمار الشعوب، وعدها حضارة مريضة أصيبت بعلل خطيرة، أصابت بسوئها الفرد والمجتمع معاً، ثم إنها لا تعدو أن تكون خليطاً من فلسفات الرومان واليونان والنصرانية. ولذلك فهي لا يمكن أن تلائم الإسلام بحال(70). ولا يعني ذلك إنكار ما فيها من جوانب حسنة تستحق التقدير.

ومن هنا، فقد قسّم -رحمه الله- الغربَ قسمين: القسم الذي تخدم فيه

---

(67) Mürsel. *Ibid.*, sy. 65.

(68) المرجع السابق، ص39.

(69) المرجع السابق، ص39.

(70) Bediuzzaman/Mesnevi. 156.

أوروبّا البشرية بالتقنية والصناعات النافعة، والقسم الآخر الذي تبغض فيه الإسلام بباعث موروثات التعصب ضدّه. ومما يقوله في هذا الصدد: «لا تفهموني خطأً، فأنا لا أخاطب في مقالاتي هذه أوروبّا التي تسعى لخدمة البشرية، بل أخاطب أوروبا التي ساقت البشر إلى الضلالة والسفاهة، واعتبرت سيئات الحضارة حسنات وألّهت الطبعية»[71].

وكان مما اقتنع به بديع الزمان ضرورة التجديد في حياة المسلمين المعاصرة، وكان له بهذا الجانب اهتمام ظاهر، انطلاقاً مما يراه أن الحاجة الدينية والاجتماعية والسياسية تقضي بوجود مجدّد يعنى بهذه الأمور كلها. لكن تركيزه على الحفاظ على إيمان المسلمين وبيان حقائق الإيمان لغيرهم كان لديه أقدس واجب وأهمّه[72]، وإليه يفتقر العالم الإسلامي أولاً، والإنسانية ثانياً.

وقد حاول في كتابه «إشارات الإعجاز» -الذي يعتبر قمة في البيان العربي والأسلوب الأدبي البديع-[73]، إظهار ما في القرآن الذي يخاطب البشر في جميع الأزمان من جوانب الإعجاز. وأكد حقيقة مهمة، وهي عدم اقتصار فهم القرآن الكريم على فرد أو جماعة معينة. فكل فرد أو جماعة في أي عصر من العصور يجدان فيه ما يفي بحاجاتهما ومتطلباتهما[74].

واستطاع بديع الزمان -رحمه الله تعالى- بكفاحه المستمر وإصراره على بيان حقيقة الإسلام، وشرح مبادئه بأسلوب عميق ومشرق، دون أن يمالئ السلطات أو يخشاها، ودون أي رغبة في مغنم، استطاع أن يكوّن جماعة

---

(71) محمد، سمير رجب. **الداعية الإسلامي بديع الزمان سعيد النورسي**، القاهرة: دار الهاني، 1986م. ص253.

(72) Safa Mürsel. *Bediuzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi*, sy. 39.

(73) حول نظرة بديع الزمان إلى الأدب وأسلوبه الأدبي ومنهجه في مؤلفاته بشيء من التفصيل انظر: محمد. **الداعية الإسلامي بديع الزمان سعيد النورسي**، مرجع سابق، (وهو رسالة حصل بها مؤلفه على درجة الدكتوراه في كلية الآداب بجامعة عين شمس عام 1984م. وكان عنوانه: «الفكر الأدبي والديني عند الشيخ سعيد النورسي».

(74) انظر: النورسي، بديع الزمان سعيد. **إشارات الإعجاز في مظانّ الإجاز**، إستانبول: (د. ن) 1974م. ص7.

كبيرة، انتشرت في كافة أنحاء البلاد، وتميزت بصمودها في وجه الباطل والثبات على المبادئ التي أقامها عليها مُنشئها. ولم يكن لملاحقات الدولة المستمرة أي تأثير فيها، يحملها على الضعف أو التردد أو التهاون في الدعوة. وفي ذلك ما يدل على سلامة المنهج الذي وضعه مؤسس الجماعة -رحمه الله- لخدمة الإسلام والدعوة إليه.

وتابع طلابه بعد وفاته -رحمه الله- في الخامس والعشرين من رمضان عام 1379هـ/ الثالث والعشرين من آذار (مارس) عام 1960م القيام بما أعدّهم له وربّاهم عليه، فقاموا بتنظيم عمل الجماعة، ووجهوا عنايتهم إلى نشر الدعوة من خلال ما أنشؤوه من المدارس الخاصة، التي كانت عبارة عن شقق ومنازل أعدّت للقاء طلاب النور وقراءة مؤلفات أستاذهم، واتخاذ ما يلزم من وسائل النشر والإعلام.

ومما يدل على جهود الجماعة في مجالات عملها أنها قامت في مجال التعليم بإنشاء عدد من المدارس في كثير من المدن التركية. ولا تخلو -في الوقت الراهن- أي مدينة، ولو كانت صغيرة من مدرسة أو أكثر.

أما في مجال الإعلام فقد قام طلاّب النور عام 1380هـ/ 1960م بطبع مؤلفات بديع الزمان وترجمتها إلى مختلف اللغات العالمية، كما بادروا إلى إصدار بعض المجلات والصحف الإسلامية، حيث كانت هذه الدوريات تنشر آراء النورسي في كافة الأوساط. ومنها -على سبيل المثال- جريدة «ذو الفقار Züifikar» الصادرة في إزمير، و«الأخُوّة Uhuvvet» التي حلّت محلّها بعد إغلاقها، وجريدة «الاتحاد Ittihad» التي باشرت العمل في الواحد والعشرين من رجب عام 1387هـ/ الرابع والعشرين من تشرين ثاني (نوفمبر) عام 1967م وأغلقت في الثالث عشر من ربيع الثاني عام 1391هـ/ الواحد والعشرين من شباط (فبراير) عام1970م[75].

وكانت هذه الصحيفة تنشر على نطاق أوسع من غيرها من الصحف، ولمّا

---

(75) Sakir. *Ibid.*, sy. 89.

أغلقت بعد الانقلاب العسكري عام 1400هـ/ 1980م بادرت الجماعة إلى إصدار جريدة «يني نسيل Nesil Yeni» (الجيل الجديد). ولما أغلقت هذه أيضاً في 1402هـ/ 1982م صدرت جريدة «تصوير Tasvir»، ثم لمّا أغلقت في الرابع والعشرين من ذي الحجة عام 1403هـ / 1 تشرين أول (اكتوبر) 1983م استأنفت جريدة «يني نسيل» عملها من جديد.

ومن المجلات التي أصدرها طلاب جماعة النور: «سزنطي Sizinti»، (الرشح) وكان لها اهتمام بارز ببيان الاكتشافات العلمية الجديدة، والكلام عليها في ظلال الإيمان، ومنها مجلة «ظفر Zafer» التي كانت تنتهج الأسلوب نفسه، ومجلة «بزم عائلة Bizim Aile» (أسرتنا) التي يتضح من اسمها أنها تهتم بشؤون الأسرة الإسلامية. ومنها كذلك «كوبري Köprü» (الجِسْر)، وكانت هذه مخصصة لطلاب المرحلة الجامعة. وثمّة صحف ومجلاّت أخرى غير ما ذكر.

وبهذه الجهود المتنوعة التي قام بها الطلاّب ازداد عدد الطلاّب المنضوين إلى الجماعة زيادة مطّردة، وبخاصة بين الشباب الجامعي المثقف. وكان من أثر ذلك أن هؤلاء الشباب قاموا بالمحافظة على إيمانهم وأخلاقهم في جو مليء بالمغريات والمفاسد. كما حافظوا وما زالوا يحافظون على أداء العبادة، ولا يتهاونون في النوافل. وتعدّ هذه المحافظة من أهم ميزات هذه الجماعة. فقد أثر عن أستاذهم -رحمه الله- أنه كان يخصص جزءاً من وقته للعبادة، ومن ذلك أنه لم يكن يلقى أحداً في هذا الوقت الذي أفرده لعبادته دون سواها[76].

ومما يتحلى به طلاب جماعة النور، أيضاً -بالإضافة إلى تميزهم بالمحافظة على صلاة الجماعة في أوقاتها- التواضع وعدم الالتفات إلى الدرجات والمناصب الوظيفية، والنفرة من أي نزعة عنصرية أو قومية، ومنها القومية التركية الخاصة التي كانت قد ظهرت في الآونة الأخيرة. وكان لهم اهتمام كبير برسائل أستاذهم، بحيث كانوا يحرصون على قراءة جزء منها بشكل جماعيّ عقب أداء كل صلاة. وكانت لهذه الرسائل أوقات أخرى لقراءتها في كل أسبوع على نطاق أوسع. وقد اهتموا أيضاً ببذل الأموال بغية

---

(76) Edip, Esref, *Said Nursi* 12.

تملّك العمائر والشقق لإسكان الطلاب في مختلف المراحل الدراسية (الثانوية والجامعية وما بعدهما). لذلك فقد أصبحت أوقافهم كثيرة جدّاً، وهي أكثر من أن تحصى.

ب - منهج بديع الزمان في الدعوة الإسلامية:

سبقت الإشارة إلى منهج «بديع الزمان» في الدعوة الإسلامية، ويذكر هنا الكلام على هذا المنهج بشيء من التفصيل:

يركّز بديع الزمان في دعوته على أهمية تجديد العقيدة في نفوس المسلمين، وبيان حقائقها لغيرهم. ومما يؤكده، في هذا الأساس المنهجي لديه، أن العصر الحاضر لا يقبل الطريقة «السوفسطائية» أو الفلسفية في الحوار، كما لا يقبل كذلك أسلوب علم الكلام الذي يُبنى على المقدمات المنطقية؛ بل يحرص على أن تكون قضية الإيمان منبثقة من ظلال القرآن الكريم.

وانطلاقاً من هذا، فقد عُني ببيان حقائق الإسلام والعمل على تبليغها للناس، بتجرد خالص لهذا الهدف، بعيداً من التطلع إلى أي نوع من المناصب أو الزعامات ، وركز على حشد أذهان طلابه لتقبّل الحقائق القرآنية، والحرص على تبليغها للناس. وفي ذلك يقول: «إن الإخلاص الحقيقي يمنعني من التطلع إلى المقامات والدرجات المادية والمعنوية، فالكيف أهم وأفضل من الكَمّ، وتبليغ حقائق القرآن إلى عشرة أفراد بإخلاص وصدق، أهم عندي من إرشاد آلاف في طريقة صوفية. [فتبليغ] الدعوة إلى عشرة أشخاص بمنزلة نواة تنبت وتصبح شجرة ثابتة، بإذن الله. لكن هؤلاء الآلاف من المتصوّفة يمكن أن تُزَلْزَل أفكارُهم أمام الهجوم الفلسفي المضلِّل. ولهذا، فضّلتُ أن أكون خادماً للإسلام لا صاحب مقام، لأن الحقائق القرآنية تثبّت في القلوب»[77].

وقد كتب بديع الزمان رسائله مستمدّاً ما فيها من أفكار وتوجيهات من

---

(77) Bediuzzaman/Emirdag Lahikasi. *Ibid.*, 1/74.

القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وآخذاً فيها بالمنهج الاستدلالي، فهو لا يركز شيئاً في هذه الرسائل إلا بالبرهان الذي يؤيده والدليل الذي يثبته، سواء أكانت تلك الأدلة شرعية نقلية، أم أدلة عقلية فطرية، أو مقتبسة أحياناً من كلام بعض المجددين[78].

وتتسم طريقته في الاستشهاد بالآيات أو الأحاديث أو القواعد الشرعية، بذكر تمهيد يحاول فيه توجيه العقل وتهيئة النفس لقبول ذلك الدليل على وجهه الصحيح، ثم ذكره الدليل يفيض في شرحه، وبيان ما يدلّ عليه من أمور. ولقد وُفّق في ذلك لِما عُرِف به من المعرفة الواسعة بالكِتاب والسنّة والعلوم الشرعية.

أما الميزة الثانية التي تتميز بها هذه الرسائل، فهي ضرب الأمثال. فهو لا يكاد يذكر شيئاً مما يورده من آراء، إلا ويقرنه بمثل يوضح المعنى ويجعله أقرب ما يكون إلى ذهن القارئ، ويقول في هذا الصدد: «إنه مهما يظهر من قوة التأثير والجمال في كتاباتي، فهي ليست إلا من لمعات «ضرب الأمثال» في القرآن الكريم، وليس حظّي من ذلك إلا مجرّد الطلب مع شدة الحاجة والتضرع مع منتهى العجز. فالداء مني، والدواء من القرآن الكريم»[79].

ولهذا فإن قارئ رسائل النور -مهما كان مستواه من العلم- يجد في نفسه نشوة روحية واضحة، وليس ذلك فحسب، بل يكتسب إلى جانب ذلك غذاءً روحيّاً وعقليّاً ممتعاً، وسعة في الأفق وخصوبة في التصوّر، ونحو ذلك، مما تطمئن إليه النفس وينشرح به الصدر. يقول بديع الزمان في هذا: «إن الرسائل ليست كبقية مصنفات العلماء تسير وفق خطى العقل وأدلته ونظراته، ولا تتحرك كما هو الشأن، فيما يراه الصوفية، بمجرد أذواق القلب وكشوفاته، إنما تتحرك بخطى اتحاد العقل والقلب معاً، وامتزاجهما وتعاون الروح واللطائف الأخرى، فترتقي محلّقة إلى الأعالي، وتصل إلى مستوى لا تصل

---

(78) انظر: الصالحي. **بديع الزمان سعيد النورسي**، مرجع سابق، ص216.

(79) المرجع السابق. ص181، نقلاً عن: المكتوبات، ص351.

إليه الفلسفة بحال. ولذا فهي توصل أنوار الحقائق الإيمانية إلى العيون المطموسة»[80].

فهذه الرسائل التي يتدارسها طلاب النور، عقب أداء كل صلاة بشكل مستمر، كان لها الأثر الكبير في نشر الدعوة الإسلامية في تركيا، وازدياد عدد الطلاب والتحاق الناس بها يوماً بعد يوم، وبخاصة منهم الشباب المتعطش الذي يبحث عمّن يرشده إلى الصواب، ويُنَحّيه عن البدع والضلالات.

ومع ازدياد عدد الطلاّب في هذه الجماعة وتطورها والاستفادة من الخبرة السابقة، فإن ما جرى من حصول اختلافات بين أفرادها، قد أدى إلى انقسامها أقساماً عدة، هي التي يتناولها البحث في الفقرة الآتية:

ج - الانقسامات الداخلية والاختلافات:

لعل من الأمور الطبيعية ما يقع من اختلافات جزئية أو فرعية بين أفراد الجماعة الواحدة، حيث يتحرك كل فرد حسب اجتهاده، ويحاول إلزام المخالف له في الرأي، أو على الأقل إقناعه بوجهة نظرة في الإطار العام للجماعة، بحيث لا تتغير مبادئها العامة وأنظمتها الحركية.

وقد يؤدي الاختلاف إلى ترك الجماعة، ليس لعدم الاقتناع بمبادئها ولكن لعدم الثقة بالقائمين عليها، فتنشأ اختلافات ينتج عنها انفصام الجماعة أو تجزئتها.

وما حصل في جماعة النور هو من هذا القبيل، فقد وقعت فيها اختلافات عدة حين ظهر (عام 1391هـ/ 1971م) «حزب النظام الوطني» الذي أعلن أنه يسعى لإقامة شرع الله ويدعو إلى توحيد المسلمين في تركيا، ليكونوا صفّاً واحداً يساعد على تكوين كيان سياسيّ مَوحَّد لهم.

فبادر بعض أفراد جماعة النور إلى تشجيع هذا الحزب في الانتخابات العامة، على أساس من الاقتناع بضرورة إبراز كيان الحركة الإسلامية في تركيا

---

(80) Bediuzzaman Said Nursi. *Kastamonu Lahikasi. Sy. 10.*

بشكل جيّد، بحيث يتاح له أن يواجه التيار العلماني بعامة، ويقف في وجه حزب العدالة بخاصة. ولكن الأمر انقلب إلى ضدّه، عند فريق من جماعة النور لمّا تأكّدوا من أن هذا الحزب لا يختلف في مبادئه ونظرته إلى الدين والحياة عن الحزب الجمهوريّ المغالي في علمانيته وسوء مبادئه إلا يسيراً(81).

ومما تجدر الإشارة إليه، في هذا المجال، أن بديع الزمان كان قد اتجه إلى تأييد «الحزب الديمقراطي» (بعد عام1369هـ/ 1950م)، اجتهاداً منه بضرورة كسر شوكة «الحزب الجمهوري» من خلال مواجهة الحزب الديمقراطي له. ولم يكن تأييده لهذا الحزب الذي لم يكن إسلاميّ الاتجاه إلا مسلكاً مرحليّاً لمواجهة خطر الحزب الجمهوري. ولم يكن قد ظهر آنذاك أي حزب إسلامي على الساحة السياسية.

قابلت الغالبية العظمى من حركة النور ما اتجه إليه بديع الزمان من تأييد الحزب الديمقراطي بالاعتراض وعدم الرضى، محتجّة بأن الأستاذ كان يقول: «أعوذ بالله من الشيطان، ومن السياسة»! وقال عن نفسه: «لقد خاض سعيد القديم غِمارَ السياسة ما يقارب العشر سنوات، عَلّه يخدم الدِّين والعِلْم من طريقها. فذهبت محاولته أدراج الرياح، إذ رأى أن تلك الطريق ذات مشكلات، ومشكوك فيها، وأن أغلبها خداع وأكاذيب. وهناك احتمال بأن يكون الشخص آلة بِيَدِ الأجنبيّ دون أن يشعر»(82)!.

ورأت فئة أخرى من الجماعة أن ما اتجه إليه بديع الزمان من تشجيع الحزب الديمقراطي -الذي أصبح فيما بعد حزب العدالة- إنما كان لميزات رآها في هذا الحزب، وفي مقدمتها أنه -كما ترى هذه الفئة- كان بالمرصاد للحزب الجمهوري الاشتراكي ذي التوجه الشيوعي المعادي للدِّين. وذكرت هذه الفئة أن أوضح دليل على ذلك أن الأستاذ بديع الزمان أرسل نصائح إلى مندريس -كما سبق- وفي هذا ما يؤيد فكرة أن نظرة الأستاذ إلى الحزب الديمقراطي كانت نظرة مطلقة، وليست مقيّدة بزمن. . .

---

(81) انظر: الصالحي. **بديع الزمان سعيد النورسي**، مرجع سابق، ص124.

(82) المرجع السابق، ص103. نقلاً عن: Bediuzzaman Said Nursi. *Mektubat*

ومن هنا نشأ الاختلاف والانقسام، حيث قامت الأغلبية العظمى للجماعة بتشجيع حزب العدالة، نتيجة فهمهم الخاص لمراد الأستاذ. وكان -في رأي فئة أخرى من الجماعة- أنه كان فهماً خاطئاً، وحجتهم في ذلك أن الأستاذ كان قد أرسل نصائح إلى الحزب الجمهوري(83) تماثل نصائحه للحزب الديمقراطي. وقد دعاه في هذه النصائح إلى الطريق المستقيم.

لهذا السبب ولأسباب أخرى انقسمت الحركة عدة أقسام:

القسم الأول: «جماعة يني آسيا» التي ما تزال مستمرة في تشجيع حزب العدالة (الذي أصبح حزب الطريق المستقيم)، مُدّعية أنها لا تتدخل في السياسة، وتكتفي بالإدلاء بأصواتها في الانتخابات. وتصدر هذه الجماعة جريدة باسْمها فضلاً عن مجلة «كوبري köprü» وكأنهما لسان حال حزب العدالة(84) لِما يتضح فيهما من التشجيع على كل تصرفات هذا الحزب، ولِما يحاولانه من تبرير بعض مواقفه المنافية للدِّين، ولإظهارهما زعيم هذا الحزب بمظهر مجدد الإسلام، والدفاع المستميت عنه دون خجل أو حياء... مع ما اشتهر عن هذا الحزب وزعيمه وكثير من أعضائه البارزين من الانتماء إلى «الماسونية».

ويرى بعض الباحثين أن هذه الجماعة قد قامت بتحريف رسائل النور حسب اتجاهها وهواها، وجعلت الحركة آلة لتنفيذ المآرب السياسية(85).

القسم الثاني: «جماعة فتح الله كُولن»، نسبة إلى زعيمها الإستاذ فتح الله كُولن،- الذي كان قد اختار منطقة «إزمير» لممارسة نشاطه، ثم انتشرت فعاليات جماعته في أنحاء تركيا-، مركّزاً دعوته على شباب الجامعات والعاملين في الدوائر الحكومية بصورة خاصة. وجماعته حريصة على إيجاد المساكن وبيوت للطلبة في كافة أنحاء تركيا، والمدن الكبيرة منها بشكل خاص...

---

(83) Izzettin Yildrim. *Risale-i Nur Hakkinda Röportaj.* Girisim Dergisi. Sayi: 54. (Mart 1990), sy. 50-51.

(84) Bir devir Kapaniyor. *Köprü Dergisi*, Sayi: 25 (Ocak 1992), sy. 4-5.

(85) Uzunyaylali. *Ibid.*, sy.72.

وقد افتتحت هذه الجماعة المدارس المتوسطة والثانوية الأهلية في أنحاء مختلفة من تركيا منذ عدة سنوات، وجهزت تلك المدارس بأحدث الأجهزة والمختبرات العلمية التي يحتاج إليها الطلاب في تلك المراحل، مع توفير الجوّ العلمي اللازم للطلاب، إضافة إلى الجوّ الإسلامي، فكان من ثمراتها اليانعة تفوّق طلاّبها على أقرانهم في المدارس الحكومية، أو التخصص في أرقى الأقسام العلمية بالجامعات التركية. والجدير بالذكر، أن هذه الجماعة كانت سبّاقة إلى افتتاح المدارس المتوسطة والثانوية في الجمهوريات التركية، بعد انفصالها عن الاتحاد السوفييتي، وكذلك في الدول الأوروبية والإفريقية. كما أنها سبقت غيرها في افتتاح قناة تلفزيون خاص في تركيا لملء الفراغ في هذا الصدد، وبخاصة في نقل الأخبار وعرض الأفلام العلمية والمحافظة على العادات والتقاليد التركية، وذلك بعد انتشار كثير من قنوات التلفزيون التغريبيّ والمتحرر من قيود الحياء والخجل.

القسم الثالث: «جماعة مدرسة الزهراء»، نسبة إلى اسم الجامعة التي كان الأستاذ رحمه الله يريد افتتاحها في مدينة (وان)، للقيام بنشر الدعوة الإسلامية في قارة آسيا.

فقد ركزت هذه الجماعة جهودها على إنشاء الجامعة المذكورة. وكان عليها قبل البدء بإنشائها جمع الأموال لذلك، إضافة إلى ضرورة القيام بنشر الدعوة الإسلامية في الوقت نفسه، على أساس من الالتزام بمبادئ الجماعة كما وضعها الأستاذ، دون تبديل أو تحريف. وتعَدّ هذه الجماعة أقرب الجماعات إلى آراء الأستاذ، ولها نشاط جيّد، وفعاليات ثقافية رائعة، وبخاصة في الاستفادة من رجال العلم، وتجربتهم في الدعوة دون النظر إلى مناهجهم.

ونشوء هذه الجماعة بهذا التوجه الجديد -وهو الانفتاح ومحاولة الاستفادة من التجارب السابقة في حقل الدعوة الإسلامية- يُعَدّ كَسْرَ حاجزٍ طالما استمرّ عقوداً في جماعات النور ولا يزال الطابع العام لأكثر جماعات هذه الحركة، وهو التقيد بآراء الأستاذ بديع الزمان رحمه الله.

ومن ضمن الأعمال التي تقوم بها هذه الجماعة إيواء مئات طلاب الجامعات وإصدار مجلتَيْ «يني زمين Yeni zemin» و«نوبهار Nubihar»، إضافة إلى إصدار كتب إسلامية قيّمة.

القسم الرابع: «جماعة الخدمة Hizmet vakfi» وهي الجماعة التي يرأسها الأستاذ «عبدالله يغين»، وهو من طلاّب الأستاذ الذي كان يرافقه على الدوام، وينتسب إليها أيضاً بعض زملائه من طلاّب الأستاذ.

تقوم هذه الجماعة بنشاط جيّد، ولها مراكز في كثير من المدن التركية، وبعض المدن الأوروبية. وقد انفصلت هذه الجماعة مثل غيرها عن «جماعة يني آسيا» لأسباب عديدة، سوف يذكر بعض منها ضمن الانتقادات الموجهة للجماعة...

وهناك جماعات أخرى صغيرة، مثل «جماعة النسّاخ»، الذين كانوا ينسخون الرسائل بأيديهم ويعارضون طبعها بالآلات الحديثة أو كتابتها بالحروف اللاتينية، ويعتقد بعضهم أنه يحصل على الأجر والثواب من هذا العمل، شأنهم في ذلك شان كُتّاب الوحي![86].

لم يكن انقسام «حركة النور» إلى تلك الاقسام لِعَيْب في الحركة أو لعدم وجود الإخلاص لدى أتباعها، وإنما كان -كما ذكر أحد الذين قضوا مدّة طويلة في الحركة، وضحى بحياته الأسرية في هذا السبيل، حيث لم يتزوّج وهو يناهز الخمسين من عمره- هناك أسباب عدّة للانقسام، أهمها:

1 - افتقاد الجماعة بعد وفاة بديع الزمان -رحمه الله- قائداً يستطيع الإمساك بزمام الأمور، ويقف سدًّا أمام الانحرافات.

2 - ظهور جوانب النقص الكامنة في نفوس عدد من القادة بعد وفاة منشئها.

3 - التدخلات الخارجية.

4 - الانتماءات السياسية[87].

---

(86) Edip, Esref/Bediuzzaman.sy.4.

(87) Izzettin Yildirim. *Risale-i Nur Manasiz Bir Kültür Hareketi Degil.* Girisim Dergisi, Sayi: 54 (Mart 1990), sy. 50-52.

د - الانتقادات الموجهة للجماعةِ ومُنشئِها:

وُجّهت للجماعة ومُنشئِها انتقاداتٌ كثيرة، ولا يخفى أن بعضها كان مُغْرِضاً، وبخاصة تلك الموجهة إلى الأستاذ بديع الزمان رحمه الله تعالى.

فقد كان مما وُجِّهَ إليه -مثلاً-:

1- أنه كان يحب الاستعلاء، ولذا فقد كوّن جماعة أظهرته في مستوى القادة والملوك، ولهذا السبب لَقّب نفسَه بـ«نورسي»[88].

ومما يدلّ على ابتعاد هذه التهمة من الحقيقة ومجانبتها الموضوعية قوله رحمه الله: «إن الإخلاص الحقيقيّ يمنعني من التطلع إلى المقامات والدرجات المادية والمعنوية، ولهذا فضلت أن أكون خادماً للإسلام لا صاحب مقام، لأن الحقائق القرآنية هي التي تثبت في القلوب وتزكيها»[89].

ومما يؤيد ذلك ما تحمّله من المشقات في سبيل نشر الدعوة الإسلامية، حيث «بدأ حياته بهذه الخدمة، ولم يطلب في حياته قط سعادة مادية أو متعة دنيوية. ومن أجل نشر هذه الدعوة لم يتزوّج ولم ينعم بالأطفال، لأنه كان يرى أنه على سفر دائم، ولأنه كثيراً ما كان يُنفى من بلدة إلى أخرى ومن سجن إلى آخر. وقد أمضى أكثر عمره في النفي والسجون. وما كان هذا كلّه إلا بسبب خدمته للإيمان وحقائقه»[90]. يضاف إلى ذلك ما عُرِف مِن رفْضِه جميع المناصب الحكومية التي عُرضت عليه.

2 - ما قام به من معارضة الحكم الجديد في تركيا من خلال نشره رسائل النور المنافية لقوانين الدولة العلمانية، وهي تضم كلمات مبهمة، تشجع على التمرّد والفوضى والإرهاب[91].

ويمكن أن يقال في هذا إنه كان حقّاً يريد نشر الحكم الإسلامي الصحيح

---

(88) Bilgin, sy. 53.

(89) Bediuzzaman/Emirdag Lahikasi, 1/74.

(90) محمد. الداعية الإسلامي بديع الزمان سعيد النورسي، مرجع سابق، ص211.

(91) Ismet Zeki Eyupoglu. *Gunun Isiginda Tasavvuf ve Tarikatlar*, sy. 522.

في ربوع تركيا، وتدل رسائله ومحاكماته على معارضته الحكم الجديد في تركيا. لكن ليس بالفوضى والإرهاب -كما زعم بعض الناقدين-، بل لقد عُرف عنه أنه كان أبعد الناس من الإرهاب ومن أشدهم كراهية له. ومن الواضح أن دعوته ترتكز أصلاً على التربية الإسلامية، وتنشئة الجيل على مبادئ الدين الحنيف، فلا يتوقع منه أو من أتباعه، بحال، حمل السلاح لتصحيح الوضع السائد.

3 - أنه كان ينوي إقامة دولة كردية بمساعدة من الإنكليز، وكان يريد تقوية اتجاه وحدة الأمّة (الإسلامية) في وجه الكمالية[92].

وفي بيان ما يثبت بطلان هذه الدعوى، تجدر الإشارة إلى التعارض الواضح في هذه الدعوى نفسها، فقد كان شديد الحرص على تقوية وحدة الأمّة الإسلامية، ويرى الأخذ بكل الأسباب المؤدية لذلك، كما يتضح هذا من خلال مضمون المباحث الواردة في رسائله، وما صدر في الآونة الأخيرة منفصلاً عن الرسائل من كتابه المسمى «الاتحاد الإسلامي»[93]، فقد عارض فيه بقوّة فكرة القومية النتنة. فمن كان كذلك، فلا يتصور منه أن يسلك أي مسلك يناقض هذا.

ولذا فإن ما قيل من أنه كان ينوي إقامة دولة كردية بمساعدة من الإنكليز لا نصيب له من الصحة، فأعماله كلّها تؤكد تَعارض هذه الفكرة مع وجهته ودعوته. ويكفي دليلاً على ذلك، أن دعوته قد انتشرت في بداية أمرها في المناطق التركية، وما زالت مراكز هذه الحركة بمختلف اتجاهاتها في تلك المناطق. وقد أُثِر عنه -رحمه الله- في أثناء حديثه عن مناقشة دارت بينه وبين أحد الأكراد، أنه قال: إن مسلماً تركيّاً أقرب إليّ من آلاف الأكراد إن كانوا معارضين للإسلام. ومقالاته في مختلف الجرائد والمجلات الإسلامية، واندفاعه الإسلاميّ الخاص ينفيان هذه المزاعم[94].

---

(92) Cagatay. *Ibid.*, sy. 46.

(93) Bediuzzaman Said Nursi. *Ittihadi Islam.*

(94) انظر على سبيل المثال لا الحصر: الكردي، بديع الزمان سعيد. «ردّ الأوهام»، **جريدة ولقان (العثمانية)**، ع: 90 و91 (9 ربيع الأول 1327هـ/ 31 مارس 1909م).

وقضية ما قيل من مساندة الإنكليز له في هذا الصدد باطلة، لم يقم عليها أي دليل. ثم إن الإنكليز من أشد الناس عداوة للإسلام وكراهية لأي كيان يقوم على أساس الإسلام، وتاريخهم الاستعماري للبلاد الإسلامية يدل على ذلك، ولقد مرّ فيما سبق أن ما قاله «غلادستون» عن القرآن وعن المسلمين، كان يعد نقطة انطلاق دعوة بديع الزمان. ولذا فمن المؤكد أنه كان - رحمه الله- أبعد الناس من الإنكليز، بسبب عداوتهم للإسلام وتكالبهم على البلاد الإسلامية وسياستهم الاستعمارية الماكرة. فكيف يتصور منه التعاون معهم لإقامة كيان ينافي مبادئه، وكيف يتوقع منهم أن يؤيدوا زعيماً إسلامياً، يدعو إلى التصدي لهم وجهادهم[95].

أما الانتقادات الموجهة إلى الجماعة، فمنها:

1 - أنها قامت بالدفاع المستميت عن حزب العدالة[96]، مع وجود حزبٍ إسلاميّ على الساحة، هو «حزب السلامة الوطني» (الذي أصبح حزب الرفاه).

وقد سبق الكلام في هذا الموضوع وبيان ما فيه من وجهتي النظر، وإن كان الواقع الراهن الآن يؤكد أن أقوى جماعات حركة النور، وهي جماعة «يني آسيا»، لا تزال تؤيد هذا الحزب، وتدافع عنه مع وجود «حزب الرفاه» على الساحة، وهو حزب إسلامي معروف.

2 - إن كثيراً من أتباع الأستاذ بديع الزمان ينظرون إليه نظرة كان فيها شيئاً من العصمة، مع أنه -رحمه الله- كان يحذّر طلابه من الوقوع في هذا الخطأ[97]، وكان يقول بوجود نقائص فيه. . .

---

(95) وحول الاتهامات الأخرى اللاواقعية الكثيرة لبديع الزمان، والتي تدل على عجز أعدائه وعدم موضوعيتهم في أبحاثهم وهم أساتذة الجامعات ومؤلّفون، انظر:

Çetin Özek. *Türkiyede Gerici Akimlar ve Nurculuğun Içyüzü*, sy. 242.

(96) Isik/Bediuzzaman. *Ibid.*, sy. 331.

(97) Mehmet Metiner. *Bediuzzamani Sahiplenmek. Girisim Dergisi*, sy. 56 (Mayis 1990 (sy: 4-5).

وانطلاقاً من هذا المبدإ، فقد وقعت جماعة «يني آسيا»، بشكل خاص، في خطأ آخر هو اعتبار الأستاذ بديع عصره ووحيد دهره، وأنه لم ينشأ في هذا العصر أحد مثله، وأن العلاج الذي يصفه لأمراض العالم الإسلامي يعدّ علاجاً فعالاً لا مثيل له. ومما يترتب على ذلك -حسب ادعائهم- هجر جميع المؤلفات والكتب سوى كتب الأستاذ(98).

وقد وقعت جل جماعات حركة النور في الخطأ المذكور، من حيث الرفض المطلق دون تبرير، أو الرفض، مع تبرير الموقف، لمؤلفات كثير من العلماء الأجلاء والدعاة والمصلحين، ومنع المنتمين إليهم من الاطلاع عليها...

ولهذا السبب، فلا يتوقع من طلاب النور باستثناء «جماعة الزهراء للتربية والثقافة»، أي اهتمام بالحوادث ومستجدّات الأمور وبالأوضاع الثقافية بخاصة، ذلك أنهم لا يقرأون الصحف والمجلات إلا على نطاق ضيّق جدّاً. وقد نتج هذا عن الاعتقاد بأن رسائل النور تعد بمنزلة أكبر مكتبة إسلامية، يجد فيها القارئ والباحث والعالم والمتعلم بغيته، دون الحاجة إلى غيرها من الكتب. ولعل هذا أيضاً ناتج عن قول الأستاذ: إن القرآن شامل لجميع العلوم والمعارف، ولكن لم يفهم على وجهه الصحيح.

3 - طُبعت رسائل الأستاذ بديع الزمان باللغة التركية الحديثة بعد أن كانت مكتوبة بالعثمانية -وهي نقل المكتوب بالحروف العربية إلى الحروف اللاتينية دون تغيير أو تبديل- بغية استفادة الجيل الجديد الذي لم يلم بالحروف العربية. غير أن طلاّب رسائل النور أظهروا معارضة شديدة لنشر هذه الرسائل باللغة التركية الحديثة، وقالوا بأنها علم موهوب، وأي تغيير أو تبديل فيها قد يعارضان مقصود المؤلف، ثم إن الكلمات والجمل المستعملة فيها دقيقة وبليغة تضم معاني متعددة، ومن شأن كتابتها باللغة التركية اللاتينية -كما قالوا- أن تؤدي إلى فهم معنى من هذه المعاني، يتنافى مع الهدف المنشود

---

(98) Isik/Bediuzzaman. *Ibid.*, sy. 184-185.

منها، وهو أن يستفيد الناس منها- كما هي- وفق مستواهم العلمي وقدرتهم العقلية. . .

حركة السليمانية:

نظراً لكون السليمانية منغلقة على نفسها بمعنىً مّا، فليس هناك مادة علمية للقيام بالكتابة عن هذه الجماعة -وبخاصة أن انتقادات كثيرة قد وجّهها إليها خصومها من الجماعات الإسلامية الأخرى-، وهي لا تبدي استعداداً لاطلاع الآخرين على مبادئها وعملها الإسلامي. وما كتب عنهم هو من عمل خصومهم، مما يفقد البحث الموضوعية العلمية. يضاف إلى ذلك، أن الباحث قد تعرّف إلى بعض أتباعها، فلم ير مخالفة صريحة للإسلام، في الوقت الذي يحاول خصومهم تشويه سمعتهم.

وهنا لا بد من الإشارة إلى نقطتين مهمتين تتميز بهما هذه الجماعة، وهما:

1 - قيامها الجريء بتحفيظ القرآن الكريم للصغار والكبار -حسبما تسمح به الظروف- في أثناء عهد الحزب الواحد الذي يُعَدّ المحافظ فيه على جزء من المصحف أو سورة منه قابضاً على جَمْر.

2 - الاهتمام الكبير بتديّن العمّال الأتراك الذين ذهبوا إلى الغرب للعمل منذ وقت مبكر، وإنشاء مراكز إسلامية هناك، ويقدر عدد مراكزهم الآن في أوروبّا وحدها أكثر من مائتي مركز. . .

صراع الثقافات في تركيا:
ملاحظات حول مناهج الإصلاح[1]

يتناول هذا المبحث تقييما لمنهجية الإصلاح والحداثة في تركيا، ومحاولة للتطرق إلى المواضع التي لم يُشر إليها مؤلف الكتاب أو أنه طرحها برؤية أخرى.

واجه موضوع الإصلاح والنهضة الحديثة في تركيا -كما في مناطق أخرى من العالم الإسلامي- عدة إشكاليات نحاول هنا تسليط الضوء على أهم مسألتين فيها، وهما:

أولاً: دور التراث في الإصلاح والنهضة (الأصالة المعاصرة).

وثانياً: مسألة المنهجية في الإصلاح: المنهج التقليدي المحافظ (السلفيّ)، والمنهج التوفيقيّ، ومنهج الحداثة. كما نحاول بيان تصور «إسلامية المعرفة» حول تلك المناهج.

التفاعل مع التراث: الأصالة والمعاصرة:

قبل التطرق إلى إشكالية التعامل مع التراث في سياق المشروع النهضوي، من المفيد أن نقدم هنا تعريفاً لمصطلح التراث. يقول حسن حنفي: التراث

(1) هذا المبحث من إعداد الدكتور عثمان علي، أستاذ مادة الدراسات الشرق أوسطية في جامعة رايرسن، كندا-تُورِنْتُو.

«هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات». ويضيف حسن حنفي قائلاً: «فالتراث ليس موجوداً مادياً بحتاً أو صورياً، فهو في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير»[2].

يقدّم محمد عابد الجابري تعريفاً للتراث الذي هو أقرب إلى تعريف الحضارة بالقول: «التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواءً ماضينا أو ماضي غيرنا...»[3]. وهناك من الباحثين من أدخل الدِّين ضمن التراث، ومنهم من فصله عن التراث، يقول فهمي جدعان: «إن التراث هو في كل الأحوال عمل أو إنجاز إنساني خالص، فنحن لا نستطيع أن نتكلم عن التراث إلا حين نكون بصدد مبدعات إنسانية... وهنا يعني أنه لا مدخل ذاتياً للأمور الإلهية في دائرة التراث، فالله ليس منجزاً للتراث أو صانعاً له. ويجب إخراج الدِّين -القرآن والسنّة- من دائرة التراث»[4].

ويتفق المفكر عماد الدين خليل مع ضرورة إخراج الدين من التراث فيقول: إنّ التراث وليد لحظة زمنية أو بيئة محدودة ومشروطة بالتاريخ والجغرافيا. في حين نجد أنفسنا ونحن نتعامل مع القرآن والسنّة أننا في التاريخ وخارجه، في التراث وبعيداً عنه، لا يمكن إرغام النص القرآني أو الحديث على أن يصير تراثياً[5].

يصنف حسن حنفي الباحثين الذين تناولوا موضوع التراث والحداثة والنهضة إلى ثلاثة فرق:

1) فريق يدعي الاكتفاء الذاتيّ. هذا الفريق يتصور بأن تراثنا الإسلامي قد استجاب لكل تحديات الماضي والحاضر ولسنا بحاجة إلى شيء أو استعارة

---

(2) حنفي، حسن. **التراث والتجديد، موقفنا من التراث**، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1982، ص 11-13.

(3) **التراث واشكالية النهضة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص 45.

(4) **التراث واشكالية النهضة**: **محاضرات**، المجمع العلمي في بغداد، 1966، ص 20.

(5) خليل، عماد الدين. «منهج التعامل مع التراث»، **إسلامية المعرفة**، عدد 19، 1999.

من أحد، ويسند هؤلاء رأيهم في معظم الأحيان بالحديث النبوي الشريف الذي يقول (ما معناه): «لا يصلح هذه الأمة إلا بما صلح أوّلها». وحديث نبوي آخر: «خير القرون قرني هذا ثم الذي يليه...» وأن التاريخ حسب مفهوم هذه المدرسة يسير باتجاه تدهور مستمر، ويسمي هذا الفريق بـ «السلفية الدينية».

2) مدرسة الحداثة: وفي تصور هذه المدرسة أن التراث القديم لا قيمة له إلا تأصيله التخلف، فهو لا يحتوي على أي عنصر من العناصر التي تؤهل الأمة للتقدم. وأي بناء على هذا التراث يكون بمثابة البناء على جدار عتيق ومتهدم. لذلك يجب هدمه (إلغاؤه) واستعارة تراث معاصر -وفي الغالب التراث الأوروبي- لبناء النهضة المعاصرة. وتدخل الاتجاهات العلمانية الليبرالية والماركسية والاشتراكية ضمن هذه المدرسة.

3) المدرسة التوفيقية: تدعو هذه المدرسة إلى الأخذ بمنهج توفيقيّ أو انتقائيّ على الأغلب في التعامل مع التراث وذلك من خلال الأخذ من القديم بما يتفق مع العصر وإرجاع الجديد لمقاييس القديم. فهو، في رأي حنفي، موقف شرعيّ ولكن له إشكاليتين رئيسيتين:

1 - استعمال معايير ومقاييس خارجية (أوروبية) ثم قياس التراث عليه، لذلك تكون المرجعية هنا للحضارة الغربية وليس الإسلام.

2 - التجديد الانتقائي من الداخل وذلك عن طريق إبراز بعض الجوانب من تراثنا بصورة انتقائية واعتبارها تقدمية (معاصرة) وقادرة لتلبية متطلبات المعاصرة. فتبرز الاتجاهات العقلية في تراثنا القديم كما هي الحال عند المعتزلة مثلاً، أو نظريات الإسلام في الشورى. ولكن هذه المحاولات تتصف بكونها جزئية ولا تعطي صورة عامة للتراث كله. وتقع في كثير من الأحيان «في الانتقائية والطابع الحماسي الدفاعي تعبيراً عن الإحساس بالنَّقْص»[6].

يُعتبر هذا التصنيف تصنيفاً شاملاً إلى حدٍّ مّا بالنسبة للباحثين الذين تناولوا

---

(6) حنفي. **التراث والتجديد. موقفنا من التراث**، مرجع سابق، ص 23-27.

هذا الموضوع، ما عدا مدرسة إسلامية المعرفة التي سنتطرق إليها فيما بعد.

يُعَدّ محمد الجابري من أكبر دعاة المدرسة التوفيقية إذا أخذنا بتصنيف «حنفي» المشار إليه. فهو يدعو إلى التوفيق بين جوانب من التراث الإسلامي مع الفكر العالمي (الغربي) وذلك من خلال «إعادة بنية الوعي بالماضي والحاضر» والعلاقة بينهما، ويتطلب ذلك - في رأيه - تأسيس وعي جديد للتراث بحيث نستطيع «أن نحتويه بدلاً من أن يحتوينا». ويلاحظ الجابري أن كثيراً من دعاة الإصلاح في العالم الإسلامي يقرؤون التراث «قراءة تراثية» بدلاً من أن تكون قراءة حديثة تؤهله للمعاصرة «لأن ما نريد ليس التراث كما عاشه أجدادنا بل ما تبقّى منه، أي ما بقي منه صالحاً لأن يعيش معنا بعض مشاغلنا الراهنة، وقابلاً للتطوير والإغناء ليعيش معنا مستقبلاً. وذلك هو معنى الأصالة»(7).

تعرّض فكر الجابري إلى نقد كثير من الباحثين. ففي تقييمه أفكار هذا الأخير تجاه التراث والأصالة، يلاحظ محيي الدين الآلوسي على الجابري دعوته إلى قطيعة عامة مع التراث لأنه يسبب التخلف، وهو في الوقت ذاته يحاول التقاطع مع جزء منه (وهذا الجزء هو ابن رشد) من أجل الحاضر. ويُتهم الجابري أيضاً بالقسرية في تصنيف التراث الإسلامي والتجزيئية والكيل بمكاييل والفروض المسبقة والنزعة الاستشراقية (المركزية الأوروبية) في حكمه على العقل العربي وذلك في مقارنته ومقاربته بين التراثين(8).

إنّ المرجعية عند الجابري -وكذلك عند الكثير من دعاة المذهب التوفيقي- هو الغرب وثقافته، حيث يقوم الجابري بنقل المفاهيم الخاصة بالحداثة من سياقها الحضاري الغربي إلى الثقافة الإسلامية وربطها بما قد يكون لها من نظائر أو أشباه، وبطريقة تتناسب مع بيئتها الجديدة، ويسمي هذه

---

(7) الجابري، محمد عابد. «اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي». التراث وتحديات العصر، **ندوة فكرية**، ص 50.

(8) **التراث وإشكالية النهضة**. مرجع سابق، ص131.

العملية بـ «التَّبْيِئَة الثقافية» أي استنباتها في البيئة الإسلامية[9]. وفي تصور الجابري فإن الأمّة الإسلامية ليس لها من خيار -ولم يكن عندها اختيار- أو فرصة الاختيار منذ اصطدامها بالمشروع الغربي بأن تأخذ منه أو تتركه لأنه نموذج حضاري وعالمي معاصر يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة والحرية والمساواة. إنّ عملية الحفاظ على الهوية والتحديث عمليتان متكاملتان، وبينهما علاقة شرطية وتبادلية[10].

لم يكن المنهج التوفيقيّ في التفاعل مع التراث مقتصراً على الكتّاب من ذوي الاتجاهات العلمانية، بل تأثر روّاد النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين بالحضارة الغربية وحاولوا التوفيق بين بعض جوانب التراث الإسلامي والغربي. (سنتطرق بشيء من التفصيل عن هذا الموضوع في الحديث عن المناهج الإصلاحية أدناه).

كما تعرّضت المدرسة السلفية بدورها إلى نقد من داخل الاتجاه الإسلامي وخارجه. حيث يُعد محمّد أركون من أشدّ منتقدي المدرسة «السلفية الدينية» لأن أصحاب هذه المدرسة -حسب رأيه- يؤصّلون للتخلّف والجمود الفكري، لأنهم يعتقدون بأن هناك من فكّر عن الأمة وما على هذا الجيل سوى الرجوع إلى أدبياتهم لكي يجد حلولاً لكل شيء. ولذلك يدعو أركون وزملاؤه من كتاب الحداثة إلى تجاوز التراث. يقول أركون: «علينا أن ننجز الحداثة كما أنجزها الغربيون شبراً شبراً»[11]، وذلك من خلال الاعتماد على تراثهم واكتشافاتهم ومناهجهم العلمية. ولكن أركون يعود فيما بعد عن بعض من آرائه المتشددة تجاه التراث ويقول بأنه لا بأس من دراسة التراث لإبداع تراث جديد ليكون ذلك تواصلاً صاعداً ومتجاوزاً للتراث للقديم. ويحذّر أركون من

---

(9) **التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد جابري**، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: 2000، ص 61.

(10) «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر»، مرجع سابق، ص 33-34.

(11) حرب، علي. **أزمة المشروع الحضاري بين التراث والحداثة**، ص 290.

أن تكون دراسة التراث مناسبة لإلهاء المسلمين عن اللحاق بالركب الحضاري (الغربي) والاحتماء فيه بحجة الدفاع عن الذات وعن الهوية واجتناب الذوبان في الثقافة الواردة[12].

يرى أركون أن هناك حقيقة أساسية يجب أن يلتفت إليها في الاعتبار أثناء التعامل مع التراث وهي أن العقل العربي الإسلامي قد شهد قطيعتين تاريخيتين من التطور: كانت الأولى داخلية بعد وفاة ابن رشد حيث انقطع هنا عن ذاته (المرحلة الكلاسيكية: القرون الستة الأولى) وبدأ مرحلة الانحطاط والاجترار، والقطيعة الثانية كانت خارجية حين دخل الفكر الإسلامي في سبات وانقطع عن متابعة الاكتشافات العلمية حوله (خاصة في أوروبّا). وهكذا تشكلت الحداثة بمنأى عنه وخارجه دون أن تتاح له المساهمة فيها. لذلك تحوّل المسلمون إلى مستهلكين لمنتجات الحداثة. وعليه فإن هذه الثقافة وذلك التراث لا يصلحان لأن يكونا أساساً لانبعاث جديد للأمة[13].

ولم يكن انتقاد التيّار الإسلاميّ المعاصر للمدرسة السلفية المحافظة أقل حدّة، فيدعو مالك بن نبيّ -مثلاً- إلى ضرورة التمييز بين الأفكار وتفحُّصِها حيث تثار قضية التراث والاقتباس، سواء في التأصيل داخل التراث الواحد أو في أثناء المقارنة والمقاربة بين التراثين. فقد تكون فكرةٌ مّا صالحة في وقتها، ولكن نقلها في وسط غير مؤهل لاستيعابها يؤدي إلى مردود سلبيّ، أي أن الفكرة التي كان لها قيمتها الإيجابية في السلوك في الماضي قد تصبح عديمة الجدوى في الحاضر. كما أن الفكرة التي قد تناسب مجتمعاً مّا قد تصبح مُضِرّة (قاتلة) في غير مجتمعها. ومن الضروري أيضاً التمييز بين صحة الفكرة وصلاحيتها أثناء عملية التغيير مع الأخذ في الحسبان بُعْدَيْها الزمانيّ والمكانيّ[14]. يمكن اعتبار

(12) «التراث محتواه وهويته»، «التراث وتحديات العصر: الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي»، ندوة فكرية مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: 1985، ص198.

(13) زيادة، رضوان جودت. «أركون ونقد الفكر الإسلامي»، **إسلامية المعرفة**، عدد 19، سنة 1999، ص 146.

(14) القرشي، علي. **التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي**، الزهراء للإعلام العربي. القاهرة: 1989، ص 150.

هذه الآراء من مالك بن نبي انتقاداً للمدارس الثلاث في التعامل مع التراث التي ذكرها حنفي.

ويقدم عماد الدين خليل انتقاداً مماثلاً، خاصة للمدرسة السلفية الدينية في نظرتها للتراث بقوله:

«إن تراث أُمّتنا ليس الإسلام، والإسلام ليس تراث أمّتنا بالشكل الرياضي الصارم حيث يتطابق مثلثين تناظرت زواياهما... التراث نتاج التفاعل بالإيجاب والسلب مع الإسلام بالدرجة الأولى، ومع عدد آخر من المذاهب والثقافات والأديان بدرجة أو أخرى. فهو -إذن- حشد من المعطيات تتمخض عن طبيعة التجربة التي أحدثتها مواقف آبائنا وأجدادنا في تعاملها مع هذا الدين ومع حيثيات التاريخ والجغرافيا ونسبيتها... هذا التراث -بعد فك الارتباط بين معطياته وبين النصوص الدينية المستمدة من الوحي- لا يحمل بالضرورة حكماً ملزماً بقبوله أو التعامل معه بأي قدر من الإجلال والتقديس»[15].

ويقترح عماد الدين خليل خمسة ضوابط في التعامل مع التراث:

1) إدراك خصوصيتها الإسلامية وقدرتها إذا أحيت فيها قوة الدافعية التي كانت تتميز بها في العصور الأولى لتقود الأمّة في مشروعها النهضوي.

2) إدراك فرادة النص القرآني والحديث النبوي اللذين يتصفان بالاستمرارية والدوام، ويمكن أن يساهما في النهضة والتمييز بينهما وبين المعطى الإنساني المتصف بالنسبية.

3) ومشروطة بعاملَي الزمان والمكان، وخاصة من جهة الرفض أو القبول والانتقاد المنضبط بمعايير مستمدة من داخل الحالة الإسلامية لا من خارجها.

4) لا بدّ من وجود منهج مناسب ومرن في التعامل مع التراث يمنح المشروع عمقه التراثي وخصوصيته، ولكنه يحرره في الوقت نفسه من تيّار من المعطيات قد لا تكون مناسبة أو ضرورية لعملها والمضي بها

---

(15) خليل، عماد الدين. «منهج التعامل مع التراث»، ص 126.

قدماً إلى المستقبل، وذلك لسببين: إما لكونها أسيرة لحظة من التاريخ أو بيئة، أو لكونها تنطوي على استنتاجات متناقضة أو خاطئة بالإحالة إلى الكشوف المعرفية الأكثر حداثة.

5) وقد تكون هذه المعطيات التراثية عوائق تحدُّ من حرية الفقيه في تنزيل أحكامه على الواقع المتغيّر[16].

تُقدّم إسلامية المعرفة ورائدها المفكر طه جابر العلواني تصوّراً للتعامل مع التراث يتصف بالشمولية والأصالة. وتخاطب إسلامية المعرفة الكُتّاب من ذوي الاتجاه العلماني والإسلامي في آن واحد، وتنقد منهجيتهم بنفس الموضوعية والعمق. فهناك نقد صريح في إسلامية المعرفة للمنهج السلفي المحافظ الذي يعارض الحداثة جملة وتفصيلاً ويحتمي وراء التراث لتأصيل التخلّف الواقع في العالم الإسلاميّ. ويصف العلواني الخطاب الإسلامي المعاصر كونه - بصورة عامة- تراثيّاً وإن احتوى على المعاصرة في إطاره وشكله. ويقول إن كثيراً من الكتّاب في الاتجاه الإسلاميّ لا يزالون يعيشون حالة التراث متلبساً بها، وبكون الخطاب منفصلًا عن المستوى الفكري والمعرفي والمنهجيّ لعصره الذي ينتمي إليه. ويضيف العلواني:

«وآخرون يحول بينهم وبين القرآن المجيد إرث تاريخيّ متنوّع مشتمل على إسرائيليات الماضي والحاضر، ومخزون الذاكرة التاريخية المعادية لكل ما يمتّ إلى الإسلام بِصِلة، كما أن تراث الاستعمار والاستكبار والتعالي والمركزية الأوروبية ترك كمّاً هائلاً من المشكلات جمدت كل عوامل التدابر والصراع بينه وبين أهل القرآن لتصنع مزيداً من الحجب...»[17].

ويدعو العلواني إلى التخلّص من سطوة الماضي في التعامل مع التراث وذلك من خلال الإقرار بأن ثمة في التراث فهماً وفكراً تاريخيّاً ومركّباً ثقافيّاً قد أسقط نفسه على النصوص الدينية (القرآن والسنّة) وكوّن فهماً له يستمد

---

(16) المرجع السابق، ص 125-27.

(17) جابر، طه. «لماذا إسلامية المعرفة؟»، **إسلامية المعرفة**، عدد 1، 1995، ص 27.

حجيته من مقومات عديدة مكّنته من ربط نصوص القرآن بذلك الفهم التاريخيّ. وأن هذا الفهم يريد أن يفرض هيمنته ويصف أي فهم مغاير له بكونه تأويلا فرديا، وكون هذه الآراء موضوع شُبْهة ويجب أن لا يُعتدّ بها.

تقدم إسلامية المعرفة نفسها بكونها حلًّا وسطاً للأزمة التي أوجدها أصحاب الرفض المُطْلَق والقبول المُطْلَق للتراث. ففي تصوّر إسلامية المعرفة لن يكون التجديد بتجديد تراث أسلافنا الذي يمثل خلاصة فهمهم واجتهادهم في تنزيل النصوص الدينية إلى واقعهم الاجتماعي. وكذلك لا يمكن تحقيق الحداثة بتقليد الغرب ومتابعته خطوة بخطوة. فالتجديد الحقيقيّ يتم من خلال إعادة تشكل العقل المسلم وإزالة الفجوات التي وقعت بينه وبين القرآن والسنّة النبوية باعتبارهما المَصْدَرَيْن الوحيدَيْن المنشئَيْن للفكر والمعرفة والعقيدة والشريعة، وبذلك يؤدي التراث دوره في تأصيل النهضة(18).

تدعو إسلامية المعرفة الباحثين الذين يقومون بالتأصيل إلى الإحاطة الكافية بأصول الفكر الإسلامي والتخصص في آن واحد. ومن الضروريّ أن يلتفت هؤلاء المفكرون إلى الفكر الغربي لاستيعاب المعارف الحديثة، لأن الفكر المعاصر غير الإسلامي سبق أن استوعب المعارف والمناهج الإسلامية الاستقرائية والتجريبية المتطورة آنذاك، ووظفها في بناء النهضة الأوروبية، وأصبحت عندهم تراكمات هائلة من معارف وعلوم (طبيعية وإنسانية) لا غنى عنها في بناء النهضة في العالم الإسلاميّ لأن تلك العلوم أصبحت تراثاً إنسانياً، ولا غنى عنها في بناء النهضة المنشودة، ولذلك: «فإن القَبول الجزئيّ والرفض الشامل المتشدد للتراث الغربي المعاصر لا يفيداننا شيئاً في مواجهة تحديات الحداثة، فمن الضروريّ أن نتمكن من إمكانات الحضارة الحديثة ثم نخطو خطوات إلى ما هو أشمل في الدلالة وأزكى في العطاء»(19).

وأخيراً يدعو العلواني كُتّاب المسلمين إلى مراجعة جدّية لمنهجية حركات التجديد والإصلاح في العالم الإسلامي في أسلوب معالجتهم التراث، ويضيف:

---

(18) المرجع السابق، ص20-21.

(19) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **إسلامية المعرفة**، ص 136-138

«فقد ظنّوا... أن تراثنا على مستوى الفكر والمنهج والعقيدة والشرعة والمعرفة كاملٌ، وأنه لا يحتاج إلى مراجعة... فتجد فيه كل ما تريد باعتبار أن الأمّة كانت بخير في فترات إنتاج ذلك... إذن فكل ما تحتاجه هو أن تنقل الصناعات والتقنيات المادية التي يحتاجها من الغرب وتتشبث بتراثها كما هو لتحقيق النقلة الحضارية المطلوبة، وبعض تلك الحركات ظنت أن المطلوب هو القيام ببعض المراجعات التراثية وتجديد بعض أنواع ذلك التراث وإعادة إنتاجه... وبعضها قد اعتبر مهمة التجديد والإصلاح ميسرة إذا ما تمكن من خلال تفسير -أو تأويل- كثير من أطروحات التراث بحيث تقارب بها الفكر المعاصر أو يقارنه، وبهذا فإن عجلة التفسير ستدور»[20].

مناهج الإصلاح والحداثة:

طرحت أفكار الإصلاحات والنهضة في العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر، وبعد أكثر من قرنين لم تحقق تلك الأطروحات أهدافها، رغم عدم إنكارها لحدوث الكثير من التغييرات في الأنماط الفكرية والبنية التحتية والنظم الاقتصادية والسياسية في العالم الإسلامي. ففي القرنين الأخيرين حققت الهند وبلاد جنوب شرق آسيا والصين واليابان تقدماً كثيراً في مناحي الحياة وبدأت تضاهي -بل وتتجاوز في بعض الأحيان- الغرب، ولكن يظل العالم الإسلامي على تخلّفه عموماً مستهلكاً لثمرات تقدم الآخرين وحضارتهم. وهناك تخبط واضح في مشاريعه التنموية والنهضوية، ويكاد هذا التخبط يعود إلى كون العالم الإسلامي يسير في تلك التبعية الفكرية والسياسية. فمثلاً كان للتحول الاقتصادي في المركز الأوروبي الشرقي من اقتصاد رأسمالية الدولة إلى اقتصاد السوق أثره في المشاريع التنموية في كثير من البلاد العربية والإسلامية. كما طرأ تغيير واضح على الخطاب السياسي الرسمي. فكم من حكومات وأطراف سياسية تحولت بين ليلة وضحاها من الماركسية - اللينينية إلى الرأسمالية في خطابها السياسي والإيديولوجي. لذلك فإن للعالم الإسلامي

(20) العلواني. «لماذا إسلامية المعرفة؟»، مرجع سابق، ص 20

اليوم أكبر نصيب من الاستبداد والتخلف والأزمات السياسية والاقتصادية في العالم اليوم. إذن، إن هناك أزمة، وحريٌّ بعلمائنا ومفكّرينا مراجعة البرامج النهضوية لتشخيص الأزمة. ومن المفيد أن نعرض هنا مشاريع النهضة المطروحة في العالم الإسلامي.

1) المشروع السلفي الاصلاحي:

أُطلقت هذه التسمية على روّاد النهضة المعاصرة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، ودعا هؤلاء الروّاد إلى العودة إلى الأصول الإسلامية النقية وتصفيتها من شوائب المعطيات الإنسانية كما عاشها السلف الصالح، لذلك سُمّي بالمشروع «الديني السلفي». دعت هذه المدرسة إلى نبذ التقليد والتخلص من الخرافات وإلى التجديد داخل التراث الإسلامي لتصبح أكثر معاصرة للحضارة الحالية. وتأثرت هذه المدرسة بالتفوّق التقنيّ والعلميّ الغربيّ الذي مكن المشروع الحداثيّ الغربيّ من الهيمنة على العالم الإسلاميّ، فدعت إلى الانفتاح على الحضارة الغربية أعطت للعقل حيزاً مهمّاً في أطروحاتها. كان روّاد النهضة يسعون إلى إحياء روح الحضارة الإسلامية الأولى من خلال إعطاء الواقعية للتراث الإسلامي، ومن أبرز دعاة هذه المدرسة جمال الدين الأفغاني (1839-1897) وعبد الرحمن الكواكبي (1845-1902) ومحمد عبده (1849-1905). أكّد الأفغاني في برنامجه أهمية التوعية السياسية، ودعا إلى تحقيق الوحدة السياسية للمسلمين لتمكينهم من ردّ الاستعمار. في حين أكد الشيخ محمد عبده أهمية المجهود التربوي في المشروع النهضوي. كما أكد مفكّرو هذه المدرسة ضرورة إشاعة الحريات كضمانة لتحقيق النهضة. لذلك تشغل مسألة الحرية والاستبداد السياسي حيزاً مهماً في أدبيات رواد النهضة[21].

كانت النزعة التوفيقية السمة البارزة عند أصحاب المشروع السلفي، كما

---

(21) الوقيدي، محمد، والنيفر، أحميدة. **نحو صياغة اسئلة جديدة لأسئلة النهضة، لماذا أخفقت النهضة العربية**، بيروت: دار الفكر المعاصر، 2002، ص 213-214.

أشير إليها، لأن هؤلاء كانوا فلاسفة وعلماء متنورين مطلعين -ولو بدرجة يسيرة- على منجزات الحضارة الغربية والتخلف الواقع في المجتمعات الإسلامية. لذلك دعوا إلى الاقتباس والاستعارة من الغرب المتفوق، بيد أن الأخذ من الآخر كان من المفروض في تصوّرهم أن يحدث ضمن إطار الأنساق التقليدية المتوارثة. وهذا دليل بأنّ أنساقهم الفكرية الإسلامية لم تكن تقف موقفاً سلبياً من تبعة الاحتكاك الثقافي. دعت منهجية المدرسة السلفية إلى أن يكون الاقتباس بطريقة انتقائية عقلانية هادفة تعمل على مزج الوافد مع الأصل. لذلك تختلف النزعة التوفيقية عند هذه المدرسة المضبوطة بضوابط شرعية ومؤهلة من القرآن الكريم والسنّة النبوية عن النزعة التوفيقية الخاصة بذوي الاتجاه العلمانيّ[22].

2) مشروع الحداثة:

إن تحقيق النهضة وفقا المنهجية الغربية هو ملخّص ما تدعو إليه الحداثة. ويمكن تصنيف دعاة الحداثة إلى:

أ) النُّخَب والكُتّاب الليبراليين الذين هيمنوا على العالم الإسلامي في مرحلة ما بين الحربين العالميتين.

ب) دعاة الحداثة من الاتجاه الاشتراكي الذين اشتد ساعدهم في النصف الثاني من القرن العشرين.

على الرغم من أن الحداثة ظاهرة أوروبية، فقد ظهر في العالم الإسلاميّ دعاة ومنظّرون لها أيضاً. ويُعتبَر طه حسين، وزَكيّ نجيب محمود، ولطفي السيد، وسلامة موسى، ومحمد حسين هيكل، ومحمد أركون، من أتباع هذه المدرسة. ويلخص طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» فكر الحداثة في سياقها العربي، حيث يقول: «إنّ السبيل واضحة بيّنة مستقيمة، وهي واحدة . . .، وهي أن نسير سير الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداد،

(22) القرشي. **التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص 64-65.

ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرّها، حُلْوِها ومُرِّها، ما يحبّ منها وما يكره، ما يحمد منها وما يعاب». ولمحمد حسين هيكل دعوى مماثلة حيث كان يدعو إلى ضرورة استقلال مصر عن محيطها العربي والإسلامي استقلالاً سياسيّاً وحضاريّاً على النحو الذي يحرره من الإنكليز ويلحقه بالحضارة الغربية[23].

يمكن تلخيص السمات الرئيسية لمنهجية أتباع الحداثة في العالم الإسلامي بما يلي:

1) إن الحضارة الغربية، التي يعتبرونها عالمية، هي المرجعية بالنسبة لهم.
2) القطيعة شبه التامة مع التراث.
3) الاعتقاد بحتمية وقوع الحداثة وتكرارها في العالم الإسلامي.
4) الانبهار والاستلاب الفكري.

ويلخّص مشروع الحداثة بكونها تؤمن بحتمية التقدم، وبمفهوم الليبرالية والعلمانية سياسيّاً، والعقلية والوضعية فلسفيّاً ومبدأ المنافسة الفردية اقتصاديّاً، وتمجيد الإنسان والسعي نحو المنفعة الدنيوية أخلاقيّاً[24].

ولم تستمر أطروحة الحداثة المبنية على الرفض المطلق للتراث الإسلامي إلا مدة وجيزة في العالم العربي حيث تراجع (أو استفاق) معظم روّادها وانخرطوا تدريجيّاً في النزعة التوفيقية العلمانية للحداثة. عاد طه حسين في السبعينات عن قِسمٍ من أفكاره، وهكذا فعل محمد حسين هيكل. ولعلّ القول الآتي لزكيّ نجيب محمود هو خير نموذج لبيان هذا التغيير:

«لا أملَ في حياة فكرية إلا إذا بترنا التراث بتراً ومشيناً مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة. . . بل إني تمنيت عندئذ أن نأكل مما يأكلون. . . ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون ظنّاً منّي أن الحضارة وحدة لا

---

(23) نقلاً عن: فيصل العوامي. **عن ثقافة النهضة**، ص 113.
(24) القرشي، **التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص 64-65.

تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحابها -وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبّا وأمريكا بلا نزاع- وإما أن نرفضها. . . استيقظ صاحبنا كاتب هذه الصفحات، فإذا هو يحسّ بالحَيْرة تذرفه. . . يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان»[25].

إن الحقبة الاستعمارية رَوّجت كثيراً للحداثة الغربية وأسست مؤسسات تعليمية وثقافية قامت بالترويح لها. وبما أن أغلبية النخب في العالم الإسلامي قد تكونت داخل المؤسسات التحديثية التعليمية التي أسست في عهد الاستعمار المباشر أو في أجواء الضغط والنفوذ الغربيّ العسكريّ والسياسيّ، فقد أعطى ذلك للحداثة نوعاً من الاستمرارية في حقبة ما بعد الاستقلال[26]، وتستمر شريحة من النخبة من أصحاب الفكر الحداثي من الماركسيين والليبراليين إلى يومنا هذا في الرفض المطلق للتراث الإسلامي، ويدعون إلى حذو الأوروبيين في تحقيق النهضة لأن التغيير -حسب رأي هذه الشريحة- لن يتحقق طالما بقي التراث الإسلامي والنسق والأنماط الفكرية المستمدة منه على حالها من دون تغيير جذريّ. ونظراً للمركزية الغربية التي يتسم بها فكرهم، فإنهم لا يرون أي أمل للإسلام في مشروع النهضة، إلا أذا حدث فيه ثورة وإصلاح كالثورة اللوثرية والكَالْفانِيّة البرُوتِسْتانية في المسيحية. وحسب رأي الحداثيين من تيّار اليسار فإن هناك ربطا جدليّاً بين التغييرات الاقتصادية والقيم والأنماط الفكرية (نظرة طبقية). فالإسلام في رأيهم يعود إلى عهد الإقطاع ولن تتم الحداثة إلا بربط العالم الإسلامي بالعالم الأوروبي، بشقيه الاشتراكيّ والرأسماليّ. لذلك اعتقد ماركس بأنّ الاستعمار ظاهرة إيجابية لأنها ستقوض أخيرا «وسائل الإنتاج الآسيوية» التعسفية حتى يخلو الطريق للرأسمالية، وسيقضي الاستعمار في خاتمة المطاف على الأنماط الأبوية في السلوك الاجتماعي. وينهل أصحاب الحداثة في العالم الإسلامي من هذه المقولات والآراء التي تبين بوضوح المركزية والعنصرية الأوروبية ويخفي «الرسالة التمدنية» للرجل الأبيض.

---

(25) **التراث وإشكالية النهضة**، ص 72-73.

(26) بو شلاكة، رفيق. «العلمانية والاستبداد»، **إسلامية المعرفة**، ص 82-83.

3) المشروع التوفيقي:

في تطرّقنا لموضوع التعامل مع التراث أشرنا إلى بعض السمات الأساسية في هذه المدرسة النهضوية، وقلنا إن مرجعيتها هي الفكر والحضارة الغربية، ولها نظرة للإصلاح تتسم بالقسرية والتجزيئية والانتقائية، وأوردنا الجابري باعتباره من أهم دعاتها في العالم العربي. وسنناقش بشيء من التفصيل تصوّر هذه المدرسة للإصلاح وتبعات هذه المنهجية النهضوية في العالم الإسلامي والعربي.

تدعو المدرسة التوفيقية إلى التاريخانية في التعامل مع الآخر الأوروبي، والتاريخانية هنا تعني اعتبار التاريخ الغربي المعيار وتعميمه على العالم. يقول عبد الله العروي، أحد دعاة التاريخانية، إلى ضرورة الخروج من حالة التأخر التاريخي والانخراط واقعياً في مشروع النهضة وقيمها الثقافية المعاصرة التي تكون وحدها قادرة على إمدادنا بأفق التفكير السليم في مشكلاتنا المطروحة[27].

ولكن المنهج التوفيقي يخالف التاريخانية التي يدعو إليها، حين يدعو إلى إخضاع التراث والثقافة الإسلاميَّيْن -العائديْن إلى العصور الإسلامية- لآخر استكشافات علم الأنثروبولوجية وعلم الاجتماع الغربيين[28]، على سبيل المثال لا الحصر، دون أي مراعاة الاختلاف الزمني.

في حين فشل المنهج التوفيقي الحداثي في عدة بلدان عربية وإسلامية من تحقيق الحداثة، فبدلاً من أن يقوم دعاة الحداثة بالبحث عن عوامل الإخفاق في المشروع عَيْنِهِ اتجهوا نحو إيجاد مبررات لها في تخلّف العقل المسلم، فإن هذه العقلية -حسب رأيهم- في تكوينها وبنيتها هي المسؤول الأول عن فشل المشروع الحضاري الغربي في العالم الإسلامي. يدّعي أصحاب الحداثة أن العقل العربي لم يفهم الحداثة أو كان فهمه فهماً خاطئاً، لأنه غير قادر على استيعابه فرفضه، أو أنه لم يستطع التعامل معه تعامل عقل الإنسان

(27) الوقيدي، محمد، والنيفر، أحميدة. لماذا أخفقت النهضة العربية؟، مرجع سابق، ص 290.
(28) عماد الدين خليل. «منهج التعامل مع التراث»، مرجع سابق، ص 126.

الغربي. فلنجاح مشروع الحداثة يدعو دعاتها إلى وضع عقل المسلم على طاولة التشريح الغربي لكشف علله واستئصال بعض أجزائه، وإعادة تشكيله من جديد. . . إنّ العملية التشريحية ستساعد على انتقاء المداخل التي يمكن من خلالها طرح الفكر الغربي الحداثي وذلك من خلال إسقاط الأجزاء التي حالت دون الاستسلام وقبول المشروع التغريبي[29].

كما أدرك دعاةُ الحداثة بأنهم أخطؤوا في السابق في عدم توظيفهم الرموز والمصطلحات التراثية الإسلامية لتسهيل نقل مفاهيم التغريب في غطاء الإصلاح والتقدم. يقول العلواني: «عندما تقع الأمّة في هذا الضياع ضمن نسقها الثقافي الإسلامي، ويمارَس عليها التضليل الثقافي، ويقدَّم الفكر الغربي بكل جذوره الإغريقية الشركية والصليبية، ومدارسه الداروينية والفرويدية والماركسية والسارترية والاشتراكية على أنه فكر الغزالي وابن رشد وابن خلدون، فسوف تجد هذه الأطروحات القَبول عند العقل المسلم»[30].

أخفقت الحداثة الغربية في أن تضع جذورها في العالم الإسلامي -رغم بعض المكاسب أو الاختراقات الوقتية- ويعود ذلك إلى سمات خاصة اتصفت بها «الحداثة» كالمركزية الأوروبية والعَلْمانية والإلحاد ورغبتها في الهيمنة، وكونها جزءاً من التوسع الإمبريالي الغربي. بَيْدَ أنّ ثمّة إمكان في تلقيح التيارين والحصول على ثمرات إيجابية من خلال حوار وتثاقف متكافئ، ولكن ما جرى تحت ستار الحداثة هو تبرير الاستعمار والاستغلال لطاقات الشعوب المسلمة، وتحطيم الكثير من القيم والأنماط الإدارية والمؤسسات التقليدية المحلية التي كانت تؤدي دور مؤسسات المجتمع المدني الحديث. وإحلال الضياع والاستبداد والتخلف بدلاً من الحرية والرفاه والتقدم المنشود.

ويعود ذلك إلى طبيعة الحضارة الغربية التي ولدت الحداثة في سياقها. فقد بُنِيتْ الحضارة الغربية على مقومات لا ترى في الثقافات الأخرى غير العداء والصراع والتقوقع على التراث واعتبار الآخر بربريّاً. إن ثمة استمرارية بين

(29) العلواني. «لماذا إسلامية المعرفة؟»، مرجع سابق، ص 22.
(30) المرجع السابق، ص 23-24.

الحضارة الغربية المعاصرة وتراثها اليوناني القديم في وصف الآخر بالبربرية والتخلف والاستبداد، حيث وصف أرسطو -مثلاً- المجتمعات والمدن خارج أثينا بالبربرية والاستبداد. ووسّع الفيلسوف الفرنسي «مونتسيكو» هذا الإطار ليصف كل حضارة خارج أوروبّا بالبربرية و«الاستبداد الآسيوي». كما استعار «ماركس» وصف المفكرين الغربيين للمسلمين هذا الوصف في ذكرهم للحضارات غير الأوروبية: لذلك جاء الاستعمار إلى العالم الإسلامي وهو يحمل رسالة التغريب -سواءً عن طريق التبشير أو العَلمانية- لتمدين المسلم الشرقي البربري وهو -أي الاستعمار- أولاً وأخيراً يحمل «رسالة الرجل الأبيض» لقهر الشعوب وتمدينهم بالقوّة[31].

ولم يكن الاستعمار الوسيلة الوحيدة لنقل أفكار الحداثة إلى العالم الإسلامي، فمنذ نهاية القرن الثامن عشر أدرك الكثير من القادة والمفكرين في العالم الإسلامي بأنّ الغرب الأوربي هو المتفوق عسكريّاً وإداريّاً وعلميّاً وتقنيّاً. اقنع التواصل الثقافي بين المسلمين والأوربيين الكثيرين بضرورة الاقتباس من الغرب، وأن أدبيات روّاد النهضة الحديثة، خاصة مجلة: «العروة الوثقى»، التي كان يصدرها الأفغاني ومحمد عبده، تزخر بكثير من الشواهد الدالة على هذا الأمر. كما أرسلت الدولة العثمانية عدة بعثات وشخصيات فكرية وإدارية لدراسة حضارة الغرب وعلومهم. ونذكر هنا -على سبيل المثال لا الحصر- فقرة من كتاب: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» الذي ألّفه المصلح والصدر الأعظم العثماني (التونسي الأصل) خير الدين باشا:

«إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان من الوسائل التي قربت تواصل الأذهان لم نتوقف أن نتصوّر الدنيا بصورة بلد متّحد تسكنها أمم متعددة حاجة بعضهم للبعض متأكدة، وكل منهم وإن كان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه فهو بالنظر إلى ما ينجز بها من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بني جنسه»[32].

---

(31) بو شلاكة. «العلمانية والاستبداد»، مرجع سابق، ص70

(32) بركات، نظام محمود. «التبادل اللامتكافئ بين الثقافة العربية والغربية: أسئلة التطور»، ص 273.

علماً بأن تأليف هذا الكتاب في الخمسينات من القرن التاسع عشر، أي قبل الاستعمار المباشر للعالم الإسلامي، ما يعني الإقرار من شخصية فكرية وسياسية بارزة بأن العالم أصبح قرية واحدة ذات ثقافات متباينة لا يستطيع أن يستغني بعضها عن بعض.

والحق فإن التوسع الإمبريالي الغربي الذي كان هدفه ربط العالم الإسلامي بالسوق الرأسمالي قد أعاق عملية النهضة من وجوه عدة، وذلك لأن التوسع العدواني الغربي حرم العالم الإسلامي من أهم شرط من شروط نهضته وهو وجود السلام والاستقرار. علماً أن النهضة الأوروبية الحديثة تحققت في المرحلة التي كانت الحضارات الأخرى، -ومنها الحضارة الإسلامية-، في حالة الضعف وانحسار قوّتها العسكرية والسياسية، لم يكن هنا غزوٌ خارجي كبير لأوروبا، لذلك لم يُعِقْ العاملُ الخارجي العواملَ الداخلية الممهدة للنهضة الأوروبية. كان العالم الإسلامي في بداية النهضة الحديثة ينظر إلى أوروبّا باعتبارها النموذج، ولكن أوروبّا لم تساعده في نهضته، لأن الفائض الإنتاجي وحاجة الأسواق للرأسمال الغربي، والنظريات الاجتماعية الداروينية بررت الهجمة الأوروبية على العالم الإسلامي. أحدث هذا التوسع انهيار الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية المحلية وأحدث خللاً كبيراً في بنياتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لذلك لم تكن التنمية والتطوّر ممكنيْن[33].

وبدلاً من أن يقرّ الباحثون الغربيون وأتباع الحداثة في العالم الإسلامي بهذه الحقيقة، فإنهم يقومون بإلقاء اللوم على القيم والأنساق المعرفية والنظم الاجتماعية (النظام الأبويّ) في فشل الحداثة في العالم الإسلامي. يقول هؤلاء الباحثون بأن الإسلام حجر عثرة في طريق التمدن. يقول -مثلاً- «برنارد لويس» -وهو أحد أبرز المستشرقين اليهود في كتابه الأخير «What Went Wrong with Islam»- بأن المشكلة في الإسلام الذي يحول دون تحقق الحداثة ويتصف بالدوغماتية والتشدد والجمود وتبرير الإرهاب. ويردد علي حرب -الكاتب العربي- هذه المزاعم نفسَها قائلاً: «أرى أنّ الأزمة تكمن في الفكر

(33) الوقيدي. **نحو صياغة اسئلة جديدة لأسئلة النهضة**، مرجع سابق، ص 191-93.

والعقل العربيّ وفي بنية الثقافة أكثر مما تكمن في الخارج»[34].

ولعل هذه العقلية الغربية هي التي تقف وراء النداءات التي صدرت من عدة دوائر غربية تطالب الدول الإسلامية بمراجعة مناهجها التعليمية وتغييرها لتكون أكثر عصرية. ورغم إقرارنا بأنّ هناك حاجة ملحّة لتغيير الأنظمة الثقافية والتعليمية لمواكبة متطلبات العصر غير أن التجديد والإصلاح عملية داخلية تخضع لسُنّة لا يمكن استيرادها معلَّبة من الخارج.

إن ما أعاق النهضة في العالم الإسلامي هو عدم مراعاة السنن التي تحكم عملية تفاعل الحضارات (التثاقف) وقد فرضت هذه السنن نفسها على علاقة الغرب بالمسلمين خلال القرنين الأخيرين ممثلة بما يأتي:

1) في تفاعل حضارتين يكون الاقتباس من الأقوى إلى الأضعف. والقوة هنا ليست محصورة بالتفوق العسكري بل تمتد إلى القدرة الحضارية.

2) من الضروري أن يكون التفاعل الحضاري تبادليّاً (أخذاً وعطاءً).

3) المنتجات المادية والفنون أسرع انتقالاً من العقائد.

4) يكون التفاعل أسرع وأسهل بين الحضارات المتكافئة، لأن هناك ثقة بالنفس ولا خوف من الاندماج والضياع.

5) يؤتي التفاعل الحضاري خير ثماره حين يسود السلم بين الحضارات ويكون للقاء الحضارات أثار سلبية في أجواء الحروب أو الكبت، لأن ذلك يؤدّي إلى ظهور عقد نفسية كالشعور بالدونية أو عقدة المتفوق[35].

يقتبس الدجّاني من قسنطين زريق قوله: لم تكن لعملية التفاعل الحضاري بين الغرب والعالم الإسلاميّ والعربيّ في العصر الحديث آثار إيجابية، وتتصف هذه الاستجابة من قِبل العرب بكونه إما «ناقماً» أو «منبهراً». ولأن

---

(34) «أزمة المشروع الحضاري بين التراث والحداثة»، ص 290.

(35) الدجاني، أحمد صدقي. **الفكر الغربي والتغيير في المجتمع العربي**. مركز دراسات الوحدة العربية، التراث وتحديات العصر، ص 316-317.

الغرب أراد الهيمنة والحروب. فالعلاقة إذن «حَكَمتها عُقَدٌ من الجانبين»[36].

ومن إشكاليات الحداثة الأخرى في العالم الإسلامي هو أنها ارتبطت بالعلمنة. إذ حاول الغرب أولاً من خلال الضغط السياسي على الدول الإسلامية أو من خلال الاستعمار والنخب التي أوجدها فرض العلمانية التي نشأت في سياق الحضارة الغربية المسيحية على العالم الإسلامي. علماً أن التمدد الإمبرياليّ الغربيّ حاول فرض قِيَمِه ونُظُمِه الإدارية والثقافية بقوة على مختلف الحضارات التي خضعت لهيمنتها، ولم يكن العالم الإسلامي بمنأى عن ذلك، ولكن شمولية الإسلام بوصفه نظاماً للحياة وكونه جزءاً من الواقع لأكثر من 1500 سنة، وقدرته على المقاومة والتجديد ولّد أزمة للعلمانية والحداثة الغربية في العالم الإسلامي، فأخفقت العلمانية في مدّ جذورها إلى المجتمعات الإسلامية وأصبحت مقتصرة على النُّخَب المتغرِّبة التي تعيش في حالة انفصام مع مجتمعاتها، وسادت حالة الاغتراب وتبعاته السيئة في المجتمعات المسلمة.

من الجدير بالذكر أن العلمانية تعتبر الشرط اللازم لبناء ما يسمّيه «جول رول»، الفيلسوف الأمريكي، «بالوفاق المعقّد» الملازم لعصر الحداثة. وفي تصوّر الفلاسفة من عصر النهضة الغربية أن العلمانية هي التي تسمح بحيادية الدولة وتأسيس الوفاق السياسي بصورة عقلانية رشيدة بعيدة من النزاعات الدينية والمذهبية التي اتصفت بها المجتمعات الدينية مثل النموذج اليعقوبيّ الفرنسيّ بنزعاته العلمانية الجذرية في القرن التاسع عشر ثم النموذجيين النازيّ والفاشيّ في أواسط القرن العشرين، ما ولّد نوعاً من الجاذبية والإغراء بالنسبة للنخب العلمانية في العالم الإسلامي التي كانت تأمل وتراهن على تحقيق الحداثة والتنمية من خلال السيطرة الفوقية على المجتمع وإلحاقه بالدولة. وامتزجت هذه العملية في العالم الإسلامي بأحكام هائلة من العنف والضغط والإكراه[37].

---

(36) المرجع السابق، ص 319.

(37) بو شلاكة. «العلمانية والاستبداد»، مرجع سابق، ص 87.

وتساوقت العلمانية مع الإلحاد أيضاً، يقول «بوشلاكة»:

«ما يميّز العلمانية في حلقاتها المكتملة هو نزوعها الإلحادي الصارخ ومن ثم دفعها لما كان ضامراً ومختزناً في تراث الحداثة... فالعلمانية في حلقاتها المتقدمة لا تكتفي بإزاحة المرجعية الدينية أو سلطة الكنيسة من الحقل السياسي أو الاقتصادي أو من إزاحة الدين من الحيز العام إلى الحيز الخاص (الحياة الفردية) مثلما راهن على ذلك روّاد عصر الأنوار، بل هي إعلان عن نهاية الدينية والغائية للوجود الكونيّ والوضع الإنسانيّ. أي إفراغ العالم من كل دوافعه وأعماقه الوجودية التي كانت تمنحه المعنى الأخلاقي والروحي وتحويله في نهاية المطاف إلى مشهد تأويلي أو مجرد حكاية كما يقول نيتشه، أحد أساطين الإلحاد. لذلك فإن العلمانية هي ليست موت الإله وحسب بل هي موت كل القيم الثابتة وتحويلها إلى قيم ثانوية قابلة للهدم...»[38].

وكان من أهم نتائج فرض العَلْمَنة القسرية في كثير من الدول الإسلامية هو الاغتراب والاستبداد السياسي. فأما الاغتراب فهي حالة يعيش فيها الإنسان صراع قِيَم متضاربة تؤدّي إلى تلاشي الذات وسقوط الهوية الفردية والاجتماعية. وينقل الكاتب «علي وَطْفة» عن المفكّر العربي التونسي الذوّادي قولَه: إنّ تخلخل القِيَم يؤدي في مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث إلى ما أسماه علماء الاجتماع «الشخصية المضطربة» حيث تصبح بنيتها أكثر تفككاً واستعداداً لتشرُّب القِيَم الوافدة، وذلك بدوره يؤدي إلى حالة من التذبذب على مستوى الانتماء الثقافي، وهذا يقود صاحبه إلى ما سمّته العالمة الإنثروبولوجية الأمريكية «مارغريت ميد» «عُهْرُ الهوية» (Identity Prostitution)[39]. لأنها تُخضع شخصية الإنسان إلى نسيج من القيم التقليدية داخل الثقافة السائدة في المجتمع وأي تغيير في تلك الثقافة يهددان كامل الشخصية[40].

---

(38) المرجع السابق، ص 75.

(39) **الثقافة وأزمة القيم في الوطن العربي: أسئلة التطور والمستقبل**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003، ص 35.

(40) المرجع السابق، ص34.

ينطبق هذا القول على الكثير من ملامح المجتمع الذي أوجده «مصطفى كمال» و«رضا شاه» في كل من تركيا وإيران كما سنبيّن لاحقاً.

وأخيراً، بشّر دعاة التغريب والحداثة بالحريات السياسية وبناء المجتمع المدنيّ ليحلّ محلّ الأجهزة القمعية السياسية والنظام الأبويّ السائد في المجتمعات الإسلامية. ومن الضروري أن نلفت انتباه القارئ إلى أنه رغم عدم التزام الخلفاء والسلاطين الذين حكموا العالم الإسلاميَّ بقِيَم الشورى والعدالة، إلا أن الدولة الإسلامية لم تكن دولة بوليسية على طراز ما تشهده الكثير من المجتمعات الإسلامية التي تحكمها النخب العلمانية. فقد حاولت الدولة في عهد الخليفة العبّاسيّ المأمون، وفي حالات أخرى هي شاذة في تاريخ الحكم الإسلامي أن تبسط سلطتها على المجال الدينيّ ومؤسساته ولكنها قوبلت بمعارضة قوية من مختلف الفئات وشرائح المجتمع مدعومة من العلماء والجماهير. ويعد سقوط المأمون ومعه تجربة الاعتزال في مواجهة الفقيه أحمد بن حنبل ومن معه من العلماء مثالاً صارخاً على رفض المجتمعات الإسلامية للنظام الشمولي الأيديولوجي في العصور الإسلامية. أما الدولة العثمانية الحديثة التي أسست نتيجة التوسع وهيمنة العالم الغربي على العالم الإسلامي فإنها لم تَعُدْ تقرّ بسلطة أخرى تعلوها، وهي قد فرضت نفسها وسيطرتها الكاملة على سلطات التشريع والقضاء والتنفيذ دون تمييز في الغالب بين سلطة الأحكام الشرعية (الشخصية) وبين الفضاء العام (المؤسسات الحكومية). وغالباً ما تتزامن العلمانية مع عملية تفكيك جملة الروابط الاجتماعية والأهلية (مؤسسات المجتمع المدني) التي نمت في المجتمعات الإسلامية في عصر نهضتها الأولى، واستمرت في النموّ والتطوّر رغم بعض الإخفاقات. ومن أهم هذه المؤسسات مؤسسة الوقف والمساجد والمراكز والمدارس الإسلامية والنقابات الخاصة بأهل الحرف ومؤسسة أخي والفتوة والطرق الصوفية. كانت هذه المؤسسات تؤسس شبكة من الروابط الاجتماعية الضرورية لديمومة الحياة الاجتماعية والاقتصادية وتمكن المجتمع المسلم من ممارسة نوع من الرقابة على الحكومة. وكانت حجة الأنظمة العلمانية التي وجدت في العالم الإسلامي أثناء الحقبة الاستعمارية وتبريرها في تدمير هذه

المؤسسات وتأميمها (دَوْلَنة) هي أنها أصبحت عتيقة وجامدة وتشكل معوقات في طريق الحداثة. ومما زاد الأمر خطورة أن تفكيك المؤسسات الأهلية لم تواكبه أو تلحقه في العالم الإسلامي بعث مؤسسات وهياكل حديثة لتحلّ محلّها في تقديم الخدمات الاجتماعية[41].

والغريب أن الأنظمة الشمولية العلمانية التي أوجدتها الهجمة الفكرية والسياسية والعسكرية الغربية في العالم الإسلامي لا تؤيد ما ذهب إليه مفكرو الحداثة. يقول «ماكس ڤيبر»، الفيلسوف الألماني وأحد منظري الحداثة إن ما يميز العلمنة هو اتجاهها المتنامي إلى فك ارتباط الدولة بالحضور الديني، وتركيزها مقابل ذلك على الرهانات المادية والدنيوية. كما تتجه بيروقراطية الدولة التي تتسم بالعقلنة والرشد والنضوج إلى البحث المستمر عن النظام والإبداع في الأداء دون أي اهتمام بعالم القيم. وحسب تصور ماكس ڤيبر، يتسم الجهاز الإداري، في النظام السياسي الذي تنمو في ظله الحداثة، بحيادية دينية وأخلاقية، ومن المفروض أن يتحول الجهاز البيروقراطي في المرحلة المتقدمة للحداثة إلى مجرّد «رويتن آليّ عقليّ» وتتمدد سطوته إلى أدق تفاصيل الحياة الشخصية والعامة. ويسمي فيبر هذه الحالة «بالقفص الحديدي» للحداثة. ويلاحظ «فيبر» أن العلمنة هي التي تسود في مسار التاريخ البشريّ، وهناك الطلاق البائن بين مملكة الإنسان ومملكة الآلهة.[42] لكن لم تكن الدولة العلمانية التي أسسها مصطفى كمال - مثلاً - لم تكن نموذجاً محايداً تجاه الدين، حيث تدخلت في أدق تفاصيل العبادة والشعائر الدينية من خلال مجموعة من التشريعات المعادية. ويكفي أن نذكر هنا منع مصطفى كمال لمدة الآذان بالعربية ومحاولته الفاشلة في إدخال الموسيقى على مراسيم الصلاة. ولم يكن تصرّف نظام بورقيبة في تونس -رغم ادّعائه العلمانية والديمقراطية والحداثة- أقل حدّة في الموقف من الدِّين ومحاولته الهيمنة أو «دَوْلَنَة» المؤسسة الدينية حين وضع لنفسه لقب «المجاهد الأكبر» و«أمير المؤمنين».

---

(41) بو شلاكة. «العلمانية والاستبداد»، مرجع سابق، ص 88.

(42) المرجع السابق، ص 74-75.

وكما لم يكن الجهاز البيروقراطي في الأنظمة العلمانية في مرحلة ما بعد الاستقلال عقلانية وحيادية كما من المفروض أن يكون حسب أدعياء الحداثة، بل كانت تلك الأجهزة مُسَيَّسة إلى أقصى حَدّ ونخر فيها الفساد واللاعقلانية كما كان في العهد العثمانيّ، إن لم يكن على نحو أوسع.

4) مشروع إسلامية المعرفة:

قبل التطرق إلى السمات الرئيسية لهذه المدرسة، نعيد إلى الأذهان بعض خصائص هذه المدرسة التي ذكرنا بعضها في مناقشة أسلوب تعاملها مع التراث، وقلنا إنها تركّز على أهمية التراث في الإصلاح المنشود للأمة ولكن تضع له ضوابط، منها:

1) التخلص من سلطان الماضي.
2) عدم تقويم القديم بأكثر من قيمته النفعية لحاضر الأمة ومستقبلها.
3) تطهير التراث من الإسرائيليات القديمة والحديثة.
4) أن تكون الهيمنة للقرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة على سواهما من النصوص والاجتهادات.
5) نبذ التقليد وتحكيم العقل.
6) الانفتاح على تراث الحضارة الغربية وأسلمة العلوم الحديثة على أيدي المختصين بعلوم الشرع وبتلك العلوم.

إنَ الميزة الأساسية لإسلامية المعرفة هي كونها مشروعاً فكريّاً، يقول العلواني: «إن المشروع الإسلامي للإصلاح لم يُعْط بُعدَه الفكريّ ما يستحقّه من الاهتمام، وهذا من أسباب عجزه عن بلوغ الهدف. واستمرت الأمراض الفكرية الفتّاكة مثل تحكم عقلية التقليد والغفلة عن السنّة والتغافل عن عالمية الإسلام أو إساءة فهمه»[43]. لذلك تمثّل إسلامية المعرفة البُعْدَ الغائب المهم في المشروع النهضوي الإسلامي، وتُعِدّ نفسها مكملة لجهود عمليات الإصلاح

(43) العلواني. «لماذا إسلامية المعرفة؟»، مرجع سابق، ص 25.

السابقة. وفي تقييمها لمشاريع الإصلاح السابقة أدركت إسلامية المعرفة ضرورة تطوير أبستمولوجيا (نظرية المعرفة) خاصة بها والتي تركز على التوحيد، مجسدة برؤيتها الكلية للكون والإنسان وتحديد العلاقة بينهما في إطار ثلاثي: التوحيد والاستخلاف والتسخير(44).

في الحقيقة، إن التركيز على نظرية معرفة إسلامية جديدة تتصف بالرؤية الكلية والمعاصرة معاً هي مهمة فريدة وهامة تقدمها إسلامية المعرفة للصحوة الإسلامية ومشروعها النهضوي. وذلك لأن النقلة المنهجية في نظرية المعرفة كانت إحدى الدعامات الأساسية في تحقيق النهضة الإسلامية في عصرها الذهبي. علماً أن المسلمين طوّروا المنهج التجريبيّ والحِسّيّ وانفتحوا على آخر مستجدّات العِلْمية عند الآخرين آنذاك، خصوصاً الفُرس واليونان والهند، فاستوعبوها وأبدعوا فيها. كما لم تتحقق النهضة الأوروبية الحديثة إلا حين أحدثت نقلة منهجية في نظريتها للمعرفة واستعارت من المسلمين منهجيتهم العلمية المتطورة آنذاك. وبعد عصر النهضة (رِينِسَانْس) أصبحت العلوم الطبيعية -مثلاً- عند الأوروبيين لا تُبنى على مقدمات مفروض فيها الصدق، بل على مقدمات يقينية الصدق، قوامها معطيات الحسّ المباشر من طريق المشاهدة المحققة والتجارب التي تقام عليها. لقد انتقل تأثير المنهج العلميّ من العلوم الطبيعية إلى العلوم الأخرى، وجرى تطوير نظريات اجتماعية وفلسفية كانت لها -ولا تزال- الأثر الرياديّ في الحركة الفكرية العالمية(45).

تأخذ إسلامية المعرفة على الصحوة الإسلامية عدم قدرتها على توظيف إخفاقات الحداثة لصالح مشروعها الإصلاحيّ وانشغالها بالامتداد والانتشار الأفقيّ، واعتمادها المفرط على تراث الإصلاحيين من روّاد النهضة، بدلاً من تطوير أولوياتها الخاصة بها وبعصرها وتطوير مشروعها بتجاوز الشعارات والانتقال إلى برامج عمل. ونظراً للقصور المذكور بدأت مسيرة الفتور تتبدّى داخل الصحوة، فيستخدم الغرب هذا التراجع لصالحه ويقوم «بتلميع ونفض

(44) المرجع السابق، ص12.

(45) الدجاني. **الفكر الغربي والتغيير في المجتمع العربي**. مرجع سابق، ص 307-308.

الغبار عن مشاريع الحداثة خاصة، اللادينية منها، وفجأة وجد الغرب نفسه حليفاً من جديد لأيتام الماركسية-اللينينية وأمثالهم فصار ينفخ فيهم، ويمنحهم قبلة الحياة ليواجه بهم الصحوة»[46].

وتلاحظ إسلامية المعرفة على الحركات الإصلاحية السابقة انشغالها بمعالجة مظاهر الأزمة والآثار اليومية المترتبة عنها، ولكنها لم تهتم اهتماماً كافياً بجذورها (الحالة الفكرية). وفي توجيهها هذا النقد لا تقلل إسلامية المعرفة من مساهمة الحركات الإصلاحية السابقة في الحفاظ على الهوية. وفي تأكيدها على الرؤية الكليّة تريد هذه المدرسة أن تعالج مسألة منهجية مهمّة لأن الحركات الإصلاحية السابقة انشغلت بالمنهج التوفيقيّ والتجزيئيّ.

توجه إسلامية المعرفة نقداً شديداً لمحاولات النيل من وحدة التصور الإسلامي للحياة، حيث كان التصوّر الإسلاميّ الموحَّد (الصراط المستقيم) يجمع المسلمين الأوائل وفق سبيل مركزيّ واحد، يشمل كافة أهداف الإنسان ونشاطاته في نسق واحد، وبهذه الرؤية الكليّة تحققت الحالة الإسلامية في التاريخ. شهد عصر التخلف انفصام العقل عن الروح، وانقسم بموجبه السبيل الواحد إلى ما عرف فيما بعد «سبيل الدنيا» و«سبيل الله». وأصبح القسمان في تصور الأمّة في عصر تخلّفها في صراع وتعارض دائمين، وأدّى ذلك إلى إفساد السبيلين معاً. أصبح «سبيل الدنيا» تدريجيّاً ومع مرور الزمن مكروهاً ومشجوباً لأن ذلك يشمل الحياة المادية. ولذلك ظهرت في الإسلام «روحانية شبيهة بالروحانية الفارغة في الرهبنة النصرانية والبوذية، أي الروحانية التي لا تهتم بمصالح الجماهير هي روحانية انهزامية أنانية، وأصبحت فريسة للخرافات وتجارة المعجزات»[47].

تأخذ مسألة التعامل مع «الغرب» حيزاً مهمّاً في أدب إسلامية المعرفة، وتصنِّف هذه المدرسةُ المسلمين في تعاملهم مع الغزو الفكري إلى فريقين: فريق لا يقرّ بوجود أي غزوٍ فكريّ، ويرى إثارة المسألة أمراً غير جدير

---

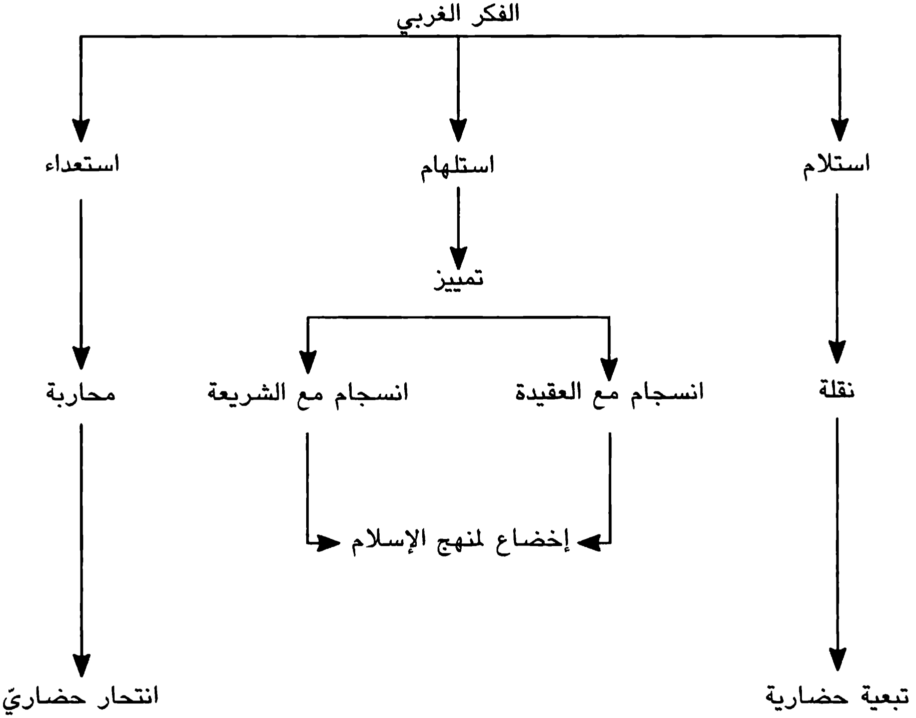
(46) العلواني. «**لماذا إسلامية المعرفة؟**»، مرجع سابق، ص 22.

(47) المعهد العالمي للفكر الإسلامي: إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص 70.

بالبحث، وأنه حديث المتطرفين الذين يرفضون حضارة العصر وأنهم غير المدركين أو المتجاهلين آثار ثورة الاتصالات والمواصلات التي أصبح بموجبها من المتعذر على الحواجز الجغرافية والحدود السياسية والقومية الوقوف في وجه تأثيرات الحضارة العالمية. وهذا هو موقف المستسلم المتلقي الذي يقبل الحضارة الغربية بكل ما فيها، ويعتبرها قَدَراً. أما الفريق الثاني، فينظر إلى الغزو نظرته إلى حقيقة موضوعية وأن الصراع بين الأفكار كالمعارك بين الجيوش، بحاجة إلى عُدّة، وتسبّب الضحايا، ويمكن حصرها في حدودها الإقليمية.

ويشير العلواني إلى أن موقف إسلامية المعرفة هو موقف الوسط. فهي تنكر تصوّر العالم وطناً حضاريّاً واحداً، والذي هو تصوّر الفريق الأول الذي يعتبر الغزو مجرد سراب، ويبرر هيمنة الحضارة الغربية وطمس معالم الحضارة الإسلامية، ويؤدّي أيضاً إلى الذل والتبعية. ولا يمْكن قَبول الفريق الثاني لأنه يؤصّل للتخلّف والانغلاق على الذات. أما موقف الوسط الذي نتخذه فإنه يدعو إلى التعامل مع الآخر من منطلق التثاقف والتفاعل والتمييز بين ما هو عام وخاص في الفكر الإنساني، ويقتبس ما ينسجم مع الشريعة[48]. ويجسّد الجدول الملحق أدناه تصوُّر إسلامية المعرفة للتعامل مع الآخر:

(48) العلواني. **الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات وعلاج**، مرجع سابق، ص18.



اقتُبس من: العلواني، طه جابر. **الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات وعلاج**، ص 16.

إن المشروع الإسلامي الذي تقدمه إسلامية المعرفة له خصوصيته داخل المشروع الإسلامي قياساً إلى المشروع الغربي، أهم خاصية للمشروع -كما ذكرنا- قياسا إلى المشاريع الإسلامية الأخرى هو رؤيته الكليّة وعدم رغبته في التفريق بين الثنائيات باعتبارها مسألة منتهية في واقع الحضارة الإسلامية في عهدها الأول من حيث كون النصّ والعقل متكاملين للبعض، وأنّ فصل الواحد على الآخر كان في عصر الانحطاط. وتؤمن بالسببية باعتبارها جزءاً من سَنَن الكون ودافعاً قويّاً لبناء الحضارة. وبخلاف الكثير ممن ينتمون الى التيار الإسلامي لا تقبل إسلامية المعرفة فكرة غلق باب الاجتهاد وتضعها في سياقها التاريخي بكونها آنذاك خطوة احترازية في وجه وعّاظ السلاطين، ممن أرادوا التأصيل للاستبداد والانحراف .

وأخيراً، ترفض إسلاميةُ المعرفة التقليدَ وتعتبره آفة كبيرة للإصلاح والتجديد، وإرثاً من بقايا عصر الانحطاط، إذ إن التراث قد وصل إلينا ولسنا ملزمين بقبوله. ويذكر العلواني رأي الجاحظ في الأُمّة حين هدرت دور العقل وسلكت سبيل التقليد:

«أمّة قد أصبحت تحمل عقلية العوام ونفسية العبيد وطبيعة القطيع فأمّة كهذه ليست جديرة أو قادرة على الإصلاح ومواكبة العصر»[49].

ويورد عماد الدين خليل الفقرة التالية في وصف المشروع الإسلاميّ الذي يتفق في كثير من خطوطه مع أطروحات إسلامية المعرفة:

«إنّ الخصيصة الإيمانية للثقافة الإسلامية -على سبيل المثال- تقف بمواجهة التوجه المادي المتزايد للثقافات الأخرى، والتزامها يلجم تفلتها الأخذ بالاتساع من منظومة القيم الخلقية، وواقعيتها تحد من شطط تنظيراتها الفكرية باتجاه طوباويات الحلم والخيال، وأصالتها تمنح المسار البشري طعماً جديداً متميزاً، وشموليتها وقدرتها على موازنة الثنائيات ولمّها توقف اندفاع الثقافات الأخرى وميلها إلى هذا الجانب أو ذاك على حساب الجوانب الأخرى التي قد لا تقلّ أهمية وإلحاحاً، وإنسانيتها تتجاوز بها حوافز العرق واللون والجغرافيا والمذهبية، وميزتها التحريرية ستنقذ الإنسان في نهاية الأمر من سائر الضغوط والصنميات التي أذلت عنقه وهبطت به درجات عن مستوى بشريته لمخلوق متفرد في هذا العالم سيد عليه»[50].

المناهج الإصلاحية في تركيا:

عهد ما قبل التنظيمات:

كانت المنهجية الإصلاحية التي اتبعت في العهد العثماني الأخير تراوح ما بين المنهجيات الإصلاحية التي تطرقنا إليها في أدبيات كتاب العرب حول النهضة، وهناك العديد من أوجه الشبه في الدوافع والوسائل والنتائج المترتبة

---

(49) المرجع السابق، ص 38.

(50) خليل. **منهج التعامل مع التراث**، مرجع سابق، ص 135.

في المساعي الإصلاحية التي جرت في تركيا والعالم العربي.

إنّ الهزائم العسكرية المتتالية للقوات العثمانية خلال حروبها في أوروبّا في القرن الثامن عشر أشعرتها بضعفها وأدركت بأنها بحاجة إلى إصلاحات خاصة في الجيش، ولكن لأسباب عدة لم يأخذ العثمانيون مسألة الإصلاحات بجدية قبل القرن التاسع عشر.

يعتقد بعضهم أن التخلف الذي أصاب الدولة العثمانية كان نتيجة النزعة العسكرية للدولة وعدم إعطاء الاهتمام اللازم للحياة العلمية. رغم أنه لا ينكر على الدولة العثمانية سِمَتَها العسكرية، فإنها أسست أصلاً على مفهوم الغزو والجهاد ضدّ الروم البيزنطية، ولُقّب سلاطينها بـ«الغازي»، إلا أن الدولة العثمانية لم تكن فريدة في هذا. في الحقيقة ورث العثمانيون النزعة العسكرية من السلجوقيين ودول المماليك الذين عاصروهم. ولم تكن الدولة العثمانية غير مهتمة بالعلوم، حيث ورثت الدولة تراثاً إداريّاً متطوّراً وجوانبَ عديدةً من الإمبراطورية الرومانية البيزنطية التي حلّت محلّها، وقامت باستيعاب تلك الحضارة ومزْجها بالتراث الإسلامي، وكان المُرَكَّب إبداعاً في الكثير من الفنون، وخاصة فنون الإدارة والمعمار.

ولكن ندرة وجود علماء موسوعيين في ظل الدولة العثمانية -لو أخذنا في الحسبان طول الفترة الزمنية التي حكموا خلالها وامتداد البقعة الجغرافية- قياساً إلى العهود الإسلامية السابقة، لا يعود سببها إلى طبيعة الدولة العثمانية وحدها بقدر ما يعود إلى كون الدولة العثمانية وريثة منهجية معرفية إسلامية، انحازت منذ القرن الثاني عشر إلى التقليد والتقليل من قيمة العقل، وبدء عصر كتابة الحواشي واجترار ما كتبه الآخرون من السابقين من العلماء بحجة غلق باب الاجتهاد.

إنّ هذه العقلية والنظام المعرفي المنبثق منها كانا يَحُولان دون أي تقدم داخلي أو انفتاح على الآخرين. هذا في وقت بدأت فيه أوروبّا تترك العصور الوسطى وتدخل مرحلة النهضة وتشهد نقلة حضارية نتيجة تبنيها المنهج التجريبي في البحث. وكان للفلاسفة من أمثال «كانط» و«أغوست كُونت»

أصحاب الفكر الوضعي دوراً في إحداث هذه النقلة التي مهدت لظهور الداروينية والهيغلية ونظرية أينشتاين النسبية[51].

ورغم وجود العديد من قنوات الاتصال بين العثمانيين والدول الأوروبية إلا أن العثمانيين أحجموا في البداية عن الاستفادة من النهضة الأوروبية كما ينبغي. ويعزي «برنارد لويس» ذلك إلى كون العقلية العثمانية قد ورثت من العقلية الإسلامية الكلاسيكية عُقْدة التفوّق، وظلت هذه العقدة تتحكم فيهم وتَحول دون الأخذ من المسيحيين، لأن علومهم كانت إلحادية في تصوّر العثمانيين وغير جديرة بالاستعارة. بالإضافة إلى ذلك، فإن النهوض العلمي يستند -إضافة إلى نظرية متطورة للمعرفة- إلى جوّ يسود فيه ازدهار اقتصادي واجتماعي، ولكن العثمانيين -كالعرب البدو- لم يعطوا للتجارة والحِرَف والصناعة أهمية تذكر، وتركت الدولة تلك المهن للقطاع الأهليّ، وبالتحديد لرعاياها من النصارى، والأرمن واليهود واليونانيين، وسيطر هؤلاء على التجارة ورأسمال الموجود في القطاع الخاص، وكان معظم هؤلاء التجّار يرتبطون بروابط وثيقة بالدول الأوروبية التي تحميهم. ولذلك حُرِم الاقتصاد العثماني من بروز طبقة متوسطة ذات ولاء مطلق للدولة، في حين أنه كان للطبقة المتوسطة الأوروبية دور رياديّ في تقدم العلوم[52].

كان هناك قبل القرن التاسع عشر مبادرات فردية من مسؤولين وشخصيات عثمانية لإجراء بعض الإصلاحات الإدارية والعسكرية. فمثلاً تولى الصدارة العظمى (منصب مشابه لمنصب رئيس الوزراء) بعض الشخصيات من ذوي النظرة الإصلاحية من أمثال الإخْوَة كوبرلو Koprulu في القرن الثامن عشر وإبراهيم باشا (1718-1730) ولكن هذه الإصلاحات جوبهت بمقاومة شديدة فتصدت القوة الانكشارية -الجيش العثماني التقليدي- التي سخّرت بدورها طبقة العلماء لصالحها، وانتهت تلك المبادرات الشخصية بالفشل، وأحياناً بقتل أصحابها والسلاطين الإصلاحيين. كما أرسلت الدولة العثمانية عدة

(51) Naim Turfan, The Rise of the Youg Turks, London: i. B. Tauris Pub. 2000, p. 50.

(52) The Emergence of Modern Turkey, p. 34-35.

شخصيات سياسية وثقافية لدراسة وضع الدول الأوروبية وأنظمتها وكتابة تقارير مفصّلة عن تلك الزيارات، ولكن لم تؤخذ تلك التقارير مأخذ الجَدّ.

كان آخر هذه المحاولات قبل بدء مرحلة التنظيمات هي إصلاحات سليم الثالث (1707-1789) المسمى بـ «النظام الجديد» والتي كانت تهدف إلى بناءِ جيش نظاميّ أسوة بالجيوش الأوروبية وإجراء بعض الإصلاحات في الإدارة والبلاط العثماني. وكان سليم الثالث أول سلطان عثمانيّ أسس قنصليات ثابتة للدولة العثمانية في العواصم الأوروبية. أثارت هذه التغييرات حفيظة الإنكشارية التي قامت بدورها بإثارة الجماهير وخطباء المساجد والعلماء ضد السلطان الذي قُتل وألغيت إصلاحاته بحجة كونها بدعة وتقليداً للنصارى، علماً بأن سليم الثالث استعان بعدد كبير من الخبراء العسكريين الأوروبيين وبخاصّة الفرنسيين[53].

كان لخنق الإصلاحات الداخلية آثار سلبية كثيرة، من أهمها توسيع الفجوة بين الدولة العثمانية وأوروبّا، وتمهيد الأرضية لظهور عقلية في أوساط الجيش والمجتمع العثماني لم تكن ترى غير تقليد الأوربيين والعلمانية سبيلاً حتميّاً لتحقيق تلك الإصلاحات وزرع مؤسسات الحداثة الغربية في الدولة العثمانية.

وتُعتبر جهود سلطان محمود الثاني (1808-1839) بداية عصر العلمنة، حيث أقدم وبدعم من القوى الأوروبية، على مجموعة من الإصلاحات كانت خطوات مهمة لفتح الطريق أمام التنظيمات، وأهم تلك الخطوات تدمير الجيش الانكشاري في عام (1826) في إستانبول وتدبير مذابح لهم في الثكنات الأخرى خارج العاصمة. لا شك في أن الانكشارية بطبيعتها المحافظة وعدم قدرتها على تجديد نفسها أصبحت في العقود الأخيرة عبئاً على الدولة العثمانية ولم تكن في مستوى التحديات العسكرية التي كانت تواجه الإمبراطورية. ولكن تدمير هذه القوة قبل أن تشتد ساعد القوة النظامية الجديدة

---

(53) Serif Mardin. *The Gensis of the Young Turks Ottoman Thought*, Princeton Uinversity Press, 1962, p.120-123.

المسماة بـ «جيش محمد المنصور» كانت خطأ فادحاً[54]، حيث أصبحت الإمبراطورية العثمانية الشاسعة الأطراف بلا قوّة عسكرية كافية لحماية حدودها. ولكن السلطان محمود الثاني لم يحصر إصلاحاته في الجيش، بل امتد إلى التعليم والإدارة. كسب السلطان العلماء إلى جانبه واستخدم نفوذهم لإعطاء الشرعية لإصلاحاته الإدارية التي قضت بموجبها على النظام اللامركزي الذي كان سمة مهمة من سمات الإدارة العثمانية. ففي عهده جرى إلغاء امتيازات الولاة الإقليمية وتحديد صلاحياتهم، فأصبحوا بمثابة مأمور (موظف) معيَّن من الدولة. كما أرسل حملات عسكرية للقضاء على حكم ما سُمّي بـ: "Derebeyi" «الحُكّام الإقليميين» الذين كانوا يتوارثون حكم الولايات بإعطاء قَدْر معيَّن من الضريبة والمقاتلين في أثناء الحروب للسلطان[55]. علماً أن النزعة المركزية، عند السلطان محمود الثاني كانت نتيجة لتأثره بمشورة مستشاريه من العثمانيين الذين تأثروا بتجربة الدول القومية الأوروبية وأرادوا نسخ تلك التجربة داخل الدولة العثمانية في سياق تتابع خطوات لإصلاح الدولة العثمانية حتى تكون نداً من جديد للدول الأوروبية.

إن تدمير الإنكشارية -القوة العسكرية التقليدية- بالطريقة المذكورة، والذي استغلّه الروس لتحقيق مكاسب إقليمية كبيرة على الحدود مع الدولة العثمانية في حرب (1827-1828) يذكرنا بـ «المهاتما غاندي» الذي يقول: «من الضروريّ أن نفتح أبواب بيوتنا، بشكل يسمح لدخول قدر من الهواء الذي نحتاجه ولكن يجب أن لا نفتح أبوابنا على مصراعيها، بطريقة تمكّن الرياح من قلعها، وتصبح بيوتنا بلا أبواب».

كما إن إدخال السلطان محمود الثاني نظام الإدارة المركزية الشائع آنذاك في أوروبّا والذي كان يخدم أغراضاً إيجابية في سياقها الأوروبي، يذكرنا بقول مالك بن نبي المذكور سابقاً بضرورة التمييز بين صحة الفكرة وصلاحيتها في سياقَيْها الزمنيّ والمكانيّ.

---

(54) Mardin, p. 120-121.

(55) نوار، سليمان. **تاريخ العراق الحديث**، القاهرة، ص 108-114.

عهد التنظيمات (1838-1876):

يبدأ عهد التنظيمات رسمياً بإصدار سلطان عبد المجيد (1839-1861) فَرْمان سلطاني (خط شريف) باسْم كولخانة في عام 1839، وتبعه بإصدار فَرْمان آخر سمي «خطي همايون الخيري» في 1856. كان المنطلَق العَقَدي لهذَيْن الفَرْمانَيْن إدخال قِيَم الثورة الفرنسية ومبادئها داخل الدولة العثمانية، خاصة تلك المتعلقة بتحقيق المساواة والعدالة والحفاظ على أرواح مواطني الدولة العثمانية وممتلكاتهم وبدون تمييز دينيّ أو عرقيّ. بإيجاز، أراد هذان الفَرْمانان وما انبثق عنهما من تشريعات إدارية وقضائية وسياسية وثقافية إيجاد «المواطنة العثمانية» بدلاً من تقسيم رعايا الدولة على أساس دينيّ ووجود نظام «المِلّة» الذي كان يعطي لكل طائفة دينية وضعاً خاصّاً. كان لرجال التنظيمات الثلاثة رشيد باشا وعالي باشا وفؤاد باشا ذوي الرؤية الغربية والصلة الوثيقة بكل من بريطانيا وفرنسا في موضوع الصدارة العظمي في هذه الفترة تأثيراً كبيراً على إقناع السلطان لإصدار الفرمانين والتشريعات التي استندت إليهما[56].

كان رجال التنظيمات ينظرون إلى أوضاع الدولة العثمانية بمنظار غربي، ويضعون الحلول لأمراضها انطلاقا من نفس تلك النظرة. أصدر رشيد باشا قانون التعليم الجديد الذي أصبح بموجبه التعليم من مهمّة الدولة، كما أراد القانون الجديد تحديد دور العلماء والمدارس والأوقاف في مجال التعليم. اتخذت الدولة على عاتقها مهمة أداء التعليم الحديث وسمّت هذا الصنف من التعليم بـ «المكتب». وأُطلق اسم «مدرسة» على التعليم التقليدي الذي اهتم بعلوم الدين. فكانت هذه الثنائية الخطوة الأولى نحو العلمنة. كما أصدر الباب العالي مجموعة من التشريعات القضائية التي وضعت القضاء كالتعليم بيد جهة مختصّة في الدولة للقضاء على احتكار العلماء في هذا المجال. وأصبحت هناك المحاكم التجارية التي اعتمدت القوانين التجارية الغربية. كما برزت في هذه الحقبة ما عُرف بالمحاكم المختلطة التي كانت تنظر في القضايا التي يكون أحد الأطراف فيها من رعايا الدول الأوروبية. ولكن القضايا التي كانت

(56) المرجع السابق، ص 108-114.

تخصّ الأحوال الشخصية ظلت من اختصاصات المحاكم الشرعية، لذلك كانت الثنائية هنا خطوة أخرى نحو العلمنة.

يؤخذ على رجال التنظيمات كونهم من دعاة التقليد الأعمى للغرب، وعدم وجود مرجعية فكرية واضحة عندهم، وكان اقتباسهم لكثير من القوانين الغربية يتم بطريقة اعتباطية ودون دراسة مسبقة لتبعاتها. لتوضيح هذه النقطة نشير إلى قانون الأراضي الذي صدر عام 1858 حيث أدّى تطبيق هذا القانون إلى إيقاع أضرار جسيمة بالزراعة في الدولة العثمانية. قبل إصدار هذا القانون كانت ملكية الأراضي تعود إما إلى الدولة «أميرية» فيزرعها المزارعون ويدفعون عنها الخراج مع بقاء حق استعمال الأرض متوارثاً داخل العائلة، أو تكون ملكية خاصة لرئيس العشيرة أو القبيلة وتوزّع بالتساوي داخل القرية أو أفراد القبيلة. ويُعتبر جميع المزارعين متساوين، ومن ضمنهم رئيس القبيلة. ولكن تطبيق القانون المذكور، ونتيجة للفوضى والفساد الإداريّ الذي وصل ذروته في عهد التنظيمات، استطاع الأعيان والأغنياء من تسجيل الأراضي باسْمهم.

وهكذا تحوّل الفلاحون فجأة إلى أُجَراء عند رئيس العشيرة الذي أصبح بدوره مالكاً إقطاعيّاً، أو أجراء لأصحاب الأراضي من التجار وطبقة الأعيان من ساكني المدن. وأصبحت هناك علاقة استغلالية بشعة، ما أدى إلى قيام الكثير من الفلاحين إلى هجر قراهم وأراضيهم. وشاع في هذه الفترة عادة مضرّة تسمّى (الالتزام). وبموجب هذه العادة تقوم الحكومة بتأجير ضريبة منطقة معيّنة إلى أحد الأغنياء أو المتنفذين في الدولة، ويقوم الملتزم بدفع الضريبة عن المنطقة ولكن المتنفذ يكون حرّاً في وضع الضرائب على الفلاّحين حسب ما يشاء، وبما أن الالتزام مقيّد بمدة محددة فكان الملتزمون يفرضون أقصى حدّ من الضرائب ويستغلون الفلاحين استغلالاً بشعاً[57].

زرعت التنظيمات البذور الأولى للعلمانية وأصبح معظم خرّيجي المدارس الحديثة التي أسست في هذه الحقبة من حملة الفكر العَلمانيّ، ولم يكن ذلك

---

(57) Salih Haider. *Land Problems of Iraq*, Doctoral Disssertation, London University, 1942, p. 288 Mardin, p. 217-18, 265-67.

لا في نية السلطان ولا حتى في نيّة رجال التنظيمات.

رغم أن الفرمانين والتشريعات التي انبثقت منهما كانت تدعو إلى الحرية والعدالة والحفاظ على حقوق الإنسان وقدسية الملكية، غير أن تبعاتها كانت عكس ما شَرّعت له هذه القوانين. فأصبح للدولة نتيجة للمركزية الإدارية وإدخال نظام التجنيد الإلزامي وبناء قوة الشرطة والجندرمة والأمنية ذراعٌ ضاربٌ وممتد إلى كل مجالات الحياة. فأصبحت مصادرة موظفي الدولة والجندرمة للأموال والحقوق بطرق اعتباطية أكثر شيوعاً من ذي قبل. ورغم أن دَوْر السلطان، ولا سيّما عبد المجيد، أصبح محدوداً، إلا أن رجال التنظيمات دشّنوا عهداً استبدادياً داخل الدولة. فرغم وجود مجلس الشورى العالي للتنظيمات إلا أن رجال التنظيمات -خصوصاً عالي باشا وفؤاد باشا- كانوا يحكمون بدون أي رادع وبإيحاء وتأثير من سِفارتَيْ بريطانيا وفرنسا في إستانبول[58].

أدّى كل ذلك إلى ظهور استياء عام تجاه رجال التنظيمات ومحاولاتهم فرض الإصلاح من فوق وبقوة. كما ظهرت في هذه الفترة مجموعة من الإصلاحيين الذين أبدوا قلقهم من اللامبالاة الذي كان يبديه رجال التنظيمات، على المستويات المختلفة تجاه الإسلام والشريعة، وكان نقد هؤلاء المصلحين يتركز على كون معظم الإصلاحات في هذه الحقبة سطحية ولا تمس إلا القشور من الحضارة الغربية. ففي عام 1860 جرى تأسيس «جمعيتي تدريسي إسلامي» (جمعية المدرّسين الإسلامية)، وذكرت الجمعية في بيانها التأسيسي أنها تقف ضد من أسمتهم بـ «وُعّاظ القصور» الذين لا يراعون إلا رغبات رجال التنظيمات، ويساومون على مبادئ الشريعة. وأكدت الجمعية أنها مع الإصلاح، ومع الأخذ من الحضارة الغربية، إلا أنها اعترضت على الأسلوب الذي تجري فيه الاستعارة من الغرب. وقد انضم إلى هذه الجمعية العلماء والموظفون الصغار[59].

(58) Mardin, p. 115-17; Bernard Lewis, p. 152-54.

(59) Mardin, p. 218-19.

وفي 10 آب 1867 أسست مجموعة من الكُتّاب والمثقفين، من ذوي الاتجاه الإسلامي التنويري، «جمعيتي عثمانلي وطن بيرويران» (جمعية الائتلاف الوطني العثماني)، وعُرفوا أيضاً بـ «العثمانيين الجُدُد». وكان من أبرز أعضائها الكاتب إبراهيم شناسي (1826-1870) ونامق كمال (1840-1888) ومصطفى فاضل وضياء بيك (1825-1880) وفوزي وآية الله بيك وعلي صفوي. كانت أهداف هذه الجمعية مشابهة لأهداف «جمعية المدرِّسين الإسلامية». يتّصف العثمانيون الجدد بتأثرهم بالفكر الغربي وسعيهم لاتّباع منهج توفيقي في الإصلاح. دعا العثمانيون الجدد من خلال دورياتهم «تصوري أفكار» و«عبرت» و«حربت» و«مخابر» إلى اقتباس مفاهيم غربية مع محاولة تأصيلها من التراث، فركزوا كثيراً على تحويل الدولة العثمانية إلى ملكية دستورية أُسوة بالملكيات الدستورية السائدة آنذاك في أوروبّا. وكذلك أكدوا كثيراً أهمية مسألة الحرية وحب الوطن. وكانوا من دعاة تحكيم العقل وضرورة تحقيق التقدم ونهضة الدولة العثمانية، بإحياء قِيَم الإسلام وتطعيمها بالقيم الغربية، والاستفادة من العلوم الأوروبية الطبيعية(60). ورغم استعمالهم الرموز الإسلامية، فقد ظلت العصرية محصورة بشريحة صغيرة من النخبة ذات الثقافة الغربية.(61)

يدّعي «برنارد لويس» أن أفكار العثمانيين الجُدُد لم تكن -في الحقيقة- أكثر من فكر غربيّ مع قراءة انتقائية للتراث الإسلامي. فكان نامق كمال، أحد أهم منظّري هذه المدرسة، متأثراً بفكر الفيلسوف الفرنسي مُونْتِسِكْيُو، فيما يتعلق بمسألة السيادة في الدولة، والتي دعا الشعب إلى ممارستها من خلال سلطنة دستورية. واعتُبر مصطفى فاضل، -أحد روّاد العثمانيين الجُدُد- إلى اعتبار ملك إيطاليا نموذجاً للملكية الدستورية التي دعا إلى اتّخاذها داخل الدولة العثمانية(62).

(60) Mardin, p. 38-39.

(61) M. Ukru Hanioglu. *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, 1995, p. 14.

(62) Bernard Lewis, p. 35. Mardin, p. 202.

انتقد العثمانيون الجدد سياسة رجال التنظيمات في القَبول المطْلَق والتقليد الأعمى للحضارة الغربية. يقول إسماعيل حامي أحد منظري هذه المدرسة: «أصبح عندنا مؤخراً عادة شائعة بأن نقبل كلَّ شيء غربيّ، زُرع في التربة العثمانية؛ لذلك أدخلنا وبطريقة عشوائية، وفي آن واحد الزي العسكريّ الروسيّ، والبندقية البلجيكية، والقبّعة التركية، والسراج الهنغاري، والسيف الإنكليزي، والنظام الفرنسي للتدريب، وأقنعنا أنفسنا بأنه صار عندنا جيش مثل الجيوش الأوروبية، فهذا سراب يجب أن ندركه»(63). واستاء العثمانيون الجُدُد كثيراً من إصلاحات عهد التنظيمات وذلك بكونها سطحية ولم تمس إلا القشور من الحضارة الغربية، في حين أوضاع الدولة تتدهور وبسرعة. يضيف أحد روّاد هذه المدرسة: «كان فهم فؤاد باشا وخلفه من رجال التنظيمات بأن النهضة تتحقق بنقل المسارح والمراقص والبارات، وبناء المرافق الصحية الأوروبية التي تقوم بالتشويق للميوعة والفساد وعدم الغيرة على تصرفات نسائنا. ومما يؤسف له أن هؤلاء الإصلاحيين من رجال التنظيمات لم يبذلوا جهداً للاستفادة من تراثنا الإسلامي الغني لتحقيق النهضة المنشودة(64).

في الحقيقة كان من أهم نتائج التنظيمات هو تدمير المؤسسات التي كانت تحد من سلطة السلاطين العثمانيين وتحُول دون تحوّلهم إلى سلاطين مستبدّين، وتحدّ من دَوْر الدولة في المؤسسات الأهلية، ومن أهم هذه المؤسسات الإنكشارية، ودور العلماء، ومؤسسة القضاء العثماني، وحكام الأقاليم الأقوياء. بعد تدمير هذه المؤسسات أصبح السلاطين -خصوصا محمود الثاني ورجال التنظيمات وسلطان عبد العزيز والسلطان عبد الحميد- من أكبر السلاطين الذين استحوذوا بالسلطة بدون أي رادع، وهذا ما دفع الناس إلى الترحيب بالأفكار الدستورية في داخل الدولة، واستغل بعض السياسيين والطامحين إلى السلطة والقوة من أمثال مدحت باشا للترويج للدستور. وقام بتدبير انقلاب أدى إلى مقتل السلطان عبد العزيز، ووضع

(63) Mardin, p. 123.

(64) Mardin, p. 115.

السلطان عبد الحميد الثاني في العرش بعد أن أخذوا منه عهدا بإعلان الدستور عام 1876.

العهد الحميدي: (1876-1909):

يُعتَبر العهد الحميدي من أكثر عهود الدولة العثمانية إثارةً للجدل بين دعاة المشروع الإسلامي والمشروع العلماني في تركيا والبلاد العربية. حكم السلطان 33 سنة، ولسنا هنا بصدد التطرق إلى تفاصيل حكمه أو القضايا المثيرة للجدل في عهده، ولكن سنبدي بعض الملاحظات حول المنهجية الإصلاحية التي ميزت عهده.

يبدو أن السلطان كان من دعاة المنهج التوفيقي في الإصلاح، ولكنه حاول في محاولته التوفيقية أن يعطي المركزية لقوانين الشريعة والتراث الإسلامي، ولم يكن من دعاة التجديد داخل ذلك التراث.

كان السلطان عبد الحميد يؤمن إيماناً كبيراً بضرورة الاستفادة من الخبرات والتقنية العلمية الأوروبية، واتفق مع رجال التنظيمات في ذلك وحاول مواصلة عمله في المجال التعليمي، وأسس في عهده الكثير من المؤسسات التعليمية الغربية داخل الدولة العثمانية كالمدارس الرشدية (المتوسطة) في جميع أنحاء الدولة العثمانية والمدارس الإعدادية (الثانوية) في مراكز المدن، ودار الفنون (جامعة إستانبول)، مع مجموعة من المعاهد العالية كمعهد الطب السلطاني ومعهد الإدارة العالية ومعهد البيطرة ومعهد الهندسة. وازداد عدد هذه المؤسسات التعليمية في عهده ازدياداً مطّرداً[65].

ومن المفيد أن ننقل هنا عن السلطان عبد الحميد قوله: «فإن أكبر أملي حول النهضة التي ستتحقق على يد خرّيجي المدارس الحديثة وإذا توطدت أركان السلام...». وبعد خلعه من السلطة أخبر السلطانُ عبدُ الحميد أنوَرَ باشا -وهو أحد قادة الاتحاد والترقّي الذي قاد الانقلاب ضده، والذي كان

---

(65) محمد علي، أورخان. **السلطان عبد الحميد الثاني: حياته وأحداث عهده**، العراق، الرمادي: مكتبة دار الأنبار، 1987، ص 167-168.

يرتبط برابطة الصهر مع العائلة العثمانية- ما يلي:

«لقد حَكَمتُ 33 سنة، وكنت في أثناء مدة سلطتي مع حرية الفرد وكرامته، ولكن لم استسغ في أي يوم من الأيام الحرية التي لا ضابط لها أو الحرية الفوضوية. . . وأنا أقدّر المَدَنيّة الأوروبية. . . ولم استحسن تقليد الآخرين تقليداً أعمى، فالمهارة تكون في تكييف بيئتنا وتقاليدنا، لذا فإنني لا أمانع من إدخال الجوانب الإيجابية لهذه المدنية إلى قَصْري. . .»[66].

ولكن كان السلطان عبد الحميد محافظاً في آرائه بصورة عامة، ويعود ذلك إلى نشأته وتديّنه التقليدي. وكانت رغبته القوية في تحقيق وحدة المسلمين من خلال شعار الجامعة الإسلامية قد دفعته إلى الاعتماد على العناصر والقوى التقليدية المحافظة، فاعتمد السلطان عبد الحميد على مشايخ الطرق الصوفية ورؤساء القبائل والعلماء.

وفي صدد دفاعه عن نفسه بسبب ممارسته الرقابة الشديدة التي ميّزت حكمه، يقول السلطان عبد الحميد بأن دوره في حماية رعاياه من حملات الإفساد الفكريّ والأخلاقيّ والتغريبيّ هو كدور «البستاني الذي يحمي أزهاره من الحشرات الضارة»[67]. لذلك كان السلطان عبد الحميد يرفض منهجية التنظيمات في نقل المؤسسات الغربية بدون دراسة وتفحص إلى داخل الدولة العثمانية. ويُنقل هنا قوله: ليس «السلفاة» دواء لكل مريض. وهكذا كانت نظرته إلى الدستور والبرلمان، فكان يرى عدم صلاحيتهما للدولة العثمانية، ولكنه أضطر عام 1876 إلى إقرار الدستور بسبب الموجة العارمة في الدولة العثمانية التي طالبت بضرورة إعلانه. وفي صدد إقراره بالدستور يقول السلطان عبد الحميد في ذكرياته: «ما دامت الأمة تريد تجربة مسؤوليتها عن مقدرتها وحكم نفسها فليكن ما تريده»[68]. لذلك لم يكن السلطان عبد الحميد مقتنعاً بالدستور آلية للشورى وإدارة الحكم، ولم يكن مقتنعاً أيضاً بأن الأُمّة العثمانية

---

(66) المرجع السابق، ص 340-44.

(67) بني المرجة، 189.

(68) اورخان. **السلطان عبد الحميد الثاني: حياته وأحداث عهده**، مرجع سابق، ص 196.

كانت قادرة وجديرة بالحكم من خلال مجلس نيابي كالمجالس النيابية الأوروبية. كان السلطان مقتنعاً قناعةً كاملة بأنّ الدولة العثمانية محاطة بمخاطر جسيمة تهدد وجودها وأنها بحاجة إلى رجل حاسم وحازم في إدارة دَفّة الدولة إلى شاطئ الأمان. ومما عزّز هذه القناعة عنده أنه أرغم على الموافقة على الحرب الروسية - العثمانية نتيجة الحماس والضوضاء الذين أبداهما الأعضاء في مجلس المبعوثان، وإيجاد رأي عام لصالح الحرب. فالنتائج المدمّرة لتلك الحرب أقنعته بضرورة إيقاف الدستور[69].

رغم نزعته المحافظة لم يكن السلطان عبد الحميد من دعاة الرفض المطلق للمعاصرة والنهضة والاقتباس من الغرب، وقد سبق أن أشرنا إلى كونه رائدا من رواد التعليم الحديث في تركيا والعالم العربي وذلك لدوره الملحوظ في بناء المؤسسات التعليمية المعاصرة. لم تكن رغبته لتحقيق الإصلاح والنهضة محلّ شكّ، لذلك حاول تقريب العناصر الإصلاحية إلى حكمه، حيث استدعى خير الدين باشا المصلح التونسي من دعاة العَصْرنة في بلده وعيّنه صدراً أعظم. وحاول الأخير وضع أفكاره المنشودة في كتابه «أقوم الممالك» موضع التنفيذ. وبعده عيّن سعيد باشا الذي كان أيضاً من دعاة العصرنة، كما استدعى العديد من الخبراء الفرنسيين والألمان والإنكليز لدعم الإشراف على مشاريعه الإصلاحية في التعليم والجيش[70].

ولكن قصة السلطان عبد الحميد مع المصلح جمال الدين الأفغاني هي خير تجسيد للصراع في شخصيته بين نزعته الإصلاحية والمحافظة. ينقل أورخان محمد علي عن جمال الدين وصفه للسلطان: «أما ما رأيته من يقظته وشدة حذره وإعداده العدة اللازمة لإبطال مكايد أوروبّا وحسن نواياه واستعداده للنهوض بالدولة . . . فقد دفعني إلى مد يدي فبايعته بالخلافة والمُلْك»[71] إنّ عبارة: «استعداده للنهوض» توحي بأنّ جمال الدين الأفغاني

---

(69) بني المرجة، ص ص 57-60.

(70) Hanoglu, p. 15؛ بني المرجة، ص 60-66.

(71) اورخان. **السلطان عبد الحميد الثاني: حياته وأحداث عهده**، مرجع سابق، ص 231.

كان يرى في عبد الحميد رجلاً إصلاحيّاً مخلصاً في نواياه، فأراد العمل معه في البداية، ولكن العناصر المحافظة حول السلطان خصوصاً مشايخ الإسلام والعلماء وشيوخ الطرق الصوفية المحافظة، والذين كانوا ذو حظوة عند السلطان أفسدوا الودّ بينهما، وسبب وشايتهم يعود إلى الحسد، وهذا شائع بين علماء الشريعة في كل عصر ومصر، ولكون هؤلاء محافظين فإنهم لم يستسيغوا الآراء الإصلاحية الجريئة والممزوجة باستعارات من القِيَم والعلوم الغربية. فأوحت هذه العناصر المحافظة إلى السلطان عبد الحميد بأن جمال الدين الأفغاني ينسّق مع الإنكليز لتحويل الخلافة من آل عثمان إلى شريف مكة[72].

إنّ نظرة السلطان عبد الحميد التجزيئية إلى عملية التفاعل الحضاري مع الغرب واعتقاده بأنه يمكنه الاستعانة بالتكنولوجيا والسلاح والخبرة الإدارية الغربية بدون أن يكون لذلك آثاره القيمية والفكرية قد كلفه حكمه. وذلك لأن خرّيجي المدارس الإعدادية والكليات الحديثة من حملة أفكار الحداثة الغربية قاموا بالانضمام إلى جمعية الإتحاد والترقي التي قادت انقلاب عام 1908، الذي قضى على حكمه[73] يشير السلطان عبد الحميد في مذكراته إلى هذا، فيذكر بمرارة بالغة أنه كان يبني آمالاً كبيرة على أن يكون خرّيجو المدارس العصرية المادةَ التي يُعتمَد عليها في نهضة الدولة العثمانية، ولكنهم تحوّلوا بدلاً من ذلك إلى أداة للهدم بِيَد الدول الغربية والماسونية العالمية[74].

تشير تجربة الإصلاح في عهد السلطان عبد الحميد إلى عدة أمور ذات مغزى لكل المعنيين بالمشروع النهضوي في العالم الإسلامي:

أولاً: إن النوايا الحسنةَ، سواء أكانت من قِبَل الحكام أو المصلحين، غيرُ

---

(72) Nikki Keddie, Sayyid Jamal ad Din al-Afghani. *A Political Bioghraphy*: California University Press, 1972, p. 64-67؛ أورخان. **السلطان عبد الحميد الثاني: حياته وأحداث عهده**، مرجع سابق، ص 230-32.

(73) Turfan, p. 62, Bernard Lewis, p. 90-01

(74) بني المرجة، ص 189.

كافية إذا لم تستند إلى برنامج علمي وذي تصوّر كلّي للإصلاح.

ثانياً: تؤكد تجربتَيْ خير الدين باشا والأفغاني مع السلطان عبد الحميد بأنه لا يمكن تحقيق الإصلاح إلا في وجود نظام سياسي حاكم، وحاكم مصلح يلتزم بالمنهجية الإصلاحية التزاماً لا تزعزعه أية اعتبارات أخرى.

ثالثاً: لا يَصْلُح المنهج التوفيقي للإصلاح في العالم الإسلامي، وإنما يجب أن يكون هناك نظرية معرفة جديدة ذات رؤية كلية تقود المنهج الإصلاحي وتؤصل للمعاصرة في أثناء التفاعل الحاضر مع الآخر.

يبدو أن خط الاستمرارية في رؤية المدرسة السلفية لروّاد النهضة في العالم العربي والسلطان سليم الثالث، والعثمانيين الجدد والسلطان عبد الحميد ودعاة المشروع الإسلامي الحديث في رؤيتهم التجزيئية لعملية التفاعل مع الحضارة الغربية القائمة على أن هناك جانباً في العلوم الطبيعية والإدارية الذي يمكن الاستعانة به في النهضة المنشودة، وجانباً قيّمياً وفكريّاً يمكننا الاستغناء عنه. يثبت عدم دقة تلك الرؤية في مقاربتها المنهجية بعد مرور ما يقرب من قرنين من الزمن على أزمة النهضة. لذلك فإن المشروع النهضوي بحاجة إلى إعادة نظر، ويمكن لمشروع إسلامية المعرفة أن يكون منطلقاً لتطوير ذلك المشروع.

جمعية الاتحاد والترقّي (1908-1918):

جرى تأسيس «إتحاد عثماني جمعيتي» في حزيران من عام 1889، وهي امتداد لـ«جمعية تركيا الفتاة» التي تأسست قبل عقدين من الزمان، ثم تطورت إلى جمعية الاتحاد والترقّي. كان المؤسسون الأربعة من طلبة الكلية الطبية السلطانية، وهم: إبراهيم تمو الألباني، وعبد الله جودت وإسحاق سكوتي (الكرديين)، ومحمد رشيد الشركسي. واللافت أن هذه الجمعية التي تدعو إلى الطُّورانية لم تكن في بداية أمرها محصورة بالعناصر العرقية التركية. وقد انتشرت الخلايا السرية للجمعية فيما بعد إلى طلبة الإعداديات والمعاهد الحديثة في الدولة العثمانية، وبين الضبّاط العسكريين من خريجي المدارس

العسكرية الحديثة. وكانت جمعية «الاتحاد والترقّي» في البداية حركة فكرية تصدر صحفها في إستانبول ثم أُجبر أصحاب تلك الأفكار إلى النفي والهجرة إلى أوروبّا ومصر ونشروا أفكارهم التخريبية من خلال دورياتهم، خصوصاً مجلة: «ميزان» و«مشورة» و«عثمانلي» ثم مجلة «الاجتهاد». وبالرغم من وجود بعض العلماء الشباب داخل جمعية «الإتحاد والترقّي»، واستخدامهم في بداية عهدهم الرموز الإسلامية والإشارات في أدبياتهم إلى عدم وجود التعارض بين الإسلام وقِيَم الحداثة الغربية، إلا أن هذه الحركة كانت تدعو من الناحية الفكرية إلى القَبول المطلق لكل الأفكار والقيم الغربية. يقول شكري هاني أوغلو، الباحث المتخصص في هذا الشأن بأن الرسائل الشخصية لأعضاء حركة الإتحاد والترقي ومنظّريها تعبّر عن استهانة صريحة بالإسلام وقِيَمه. فيقول أحمد رضا، أحد دعاة الطورانية داخل الاتحاد والترقّي والقائد لجناح الأكثرية، بأن القرآن يشير إلى الجنة والحوريات كثيراً، وهذا ليس فيه إنصاف للمرأة. وكما يتحول عبد الله جودت، أحد أبرز منظري حركة الاتحاد والترقي، فيما بعد من الإسلام إلى الإلحاد، ومن ثم إلى البهائية، وهي في رأيه أكثر تقدمية من الإسلام(75).

كانت عقيدة جمعية الاتحاد والترقي مبنية على المبادئ المادية العلمية والداروينية، وكانت نخبوية ولم تطالب في البداية بحكومة دستورية، حيث تأثر أحمد رضا بـ «أغوست كونت» من المدرسة الوضعية، وتأثر الجناح الثاني داخل الإتحاد والترقّي بقيادة صباح الدين جلال الدين بالفيلسوف الفرنسي «إدموند دي مولنس»، صاحب مدرسة المبادرات الفردية. وكان ضياء كوك آلب، المنظر الآخر والمهم داخل الاتحاديين، من دعاة تقليد الفيلسوف اليهودي «دوركهايم» في علم الاجتماع. يُجمِع الباحثون من المسلمين وغير المسلمين على أن شعارات «الأخوّة والمساواة والحرية» التي رفعتها جمعية الاتحاد والترقي كانت أساساً من شعارات الحركة الماسونية التي ارتبطت معها بعلاقات عضوية وثيقة. علماً أن معقل حركة الاتحاد والترقي كان في مقدونيا

---

(75) The Young Turks in Opposition, p. 201-04

وسلانيك حيث كان مركز الجالية اليهودية المعروفة باسْم «دونمة» وكان هناك تنسيق ومن ثم صراع ومنافسة شديدة بين الجمعيات الماسونية التابعة لكل من بريطانيا وفرنسا من جانب، والماسونية الإيطالية والألمانية من جانب آخر، للهيمنة على الاتحاد والترقّي[76].

اعتَمَدت منهجية «الاتحاد والترقّي» في الإصلاح على القَبول المُطْلَق لكل معطيات الحضارة الغربية التي اعتبرتها حضارة عالمية وعصرية، والرفض المطلق تقريباً للتراث الإسلامي باعتباره حجر عثرة في وجه الإصلاح المنشود. يلاحظ عبد الله جودت أن «هناك حضارة واحدة عصرية وعالمية وتلك هي الحضارة الغربية، وليس لنا خيار إذا أردنا التقدم إلا أن نقتبسها كلها بورودها وأشواكها. . . لأن الغرب بنى هذه الحضارة على أساس نهضة علمية وثورة فكرية، وبما أن المسلمين لا يملكون أساساً فكريّاً لثورة كهذه فليس لنا الخيار إلا اقتباسها كما هي»[77].

وفي عام 1912، كتب المؤلف نفسه قصة قصيرة في مجلة «الاجتهاد» باسْم «نائم يقظ جدّاً» يصوّر فيها الدولة العثمانية دولة علمانية غربية، اختفى فيها دور الدين. باختصار «حلم يرى المؤلف فيه تركيا في ظل حكم مصطفى كمال قبل ولادته»[78]. فبينما كان الغرب ينظر إلى الأتراك باعتبارهم «الآخر» بالنسبة لأوروبا، أعتبر الاتحاديون الجماهير العثمانية -التي ظلت متمسكة بالإسلام وثقافته- هي الآخر». وقادتهم نظرتهم الفوقية إلى السعي إلى نزع الهوية الإسلامية من الجماهير بقوة حتى تصبح مهيّأة لقبول مشروعهم التغريبي[79].

كانت جمعية «الاتحاد والترقّي»، كما أشرنا، منقسمة فكريّاً، وسياسيّاً فيما بعد، إلى فرعين من حيث الرؤى والأهداف:

---

(76) Hanoglu, p. 63-67؛ أورخان، ص 269-273، بني المرجة، ص 189-90.

(77) Hanoglu, p. 18

(78) Bernard Lewis, p. 231

(79) Hanoglu, p. 210

أولاً: فرع يقوده أحمد رضا، يؤمن بالمركزية الإدارية المطلقة ويعتمد بصورة أساسية على العنصر التركيّ. وكان هذا الفرع هو الغالب والمهيمن على الحكم بعد استلام الاتحاديين للحكم.

ثانياً: فرع يقوده صباح الدين جلال الدين يدعو إلى اللامركزية الإدارية في الحكم، ويرى ضرورة المساواة بين جميع أبناء الشعوب العثمانية، وكان للأرمن والكرد والألبان والعرب دور ملحوظ فيه. وتحوّل هذا الفرع فيما بعد إلى المعارضة وانشق عن الاتحاد والترقي، وشكّل أعضاؤه حزبَ الحرية والائتلاف اللامركزيّة.

ولّدت النظرةُ الشمولية عند مفكري «الاتحاد والترقّي» نزعةً استبدادية تجلّت عند استلامهم الحكم بعد انقلاب 1908، وجرى الانقلاب ضد عبد الحميد عندما تحركت القوات العسكرية المتمركزة في سلانيك باتجاه إستانبول وفَرضت الدستورَ على السلطان عبد الحميد. وفي عام 1909 تحركَ الجيشان الثاني والثالث مرة أخرى إلى إستانبول، وخلعوا السلطان عبد الحميد ووضعوا السلطان محمد رشاد -الذي كان ألعوبة بيدهم- في السلطنة. إنّ هذين الانقلابيْن اللذين قام بهما من قبل العسكر ضدّ السلطة الشرعية دشّنا سابقة خطيرة في تدخّل الجيش في السياسة والقيام بانقلابات عسكرية كلما رفضت الحكومات الخضوع لإرادة العسكر، وامتدت هذه السابقة الخطرة من تركيا إلى العالم العربي المعاصر، وتعتبر هذه الظاهرة أحد أهم معوقات الديمقراطية. والغريب في الأمر أن الباحثين الغربيين يشيرون إلى هذه الممارسة لتأكيد تصوّرهم بأنّ الإسلام هو المعوق أمام الديمقراطية، ناسين أن «الإتحاد والترقّي» كان ذا تصوّر علماني، ونهل فكره من منابع الفكر الغربيّ وليس الإسلاميّ.

بعد انقلاب عام 1908، حاول الاتحاديون فرض هيمنتهم الكاملة على الدولة. حُددت صلاحيات السلطان وتم تعيين موظفين موالين للإتحاد في البلاط، كما وُضع ضابط عسكري بصفة مراقب في كل وزارة، وكان هؤلاء رغم قلة خبرتهم يتدخلون في كل صغيرة وكبيرة، الأمر الذي عرقل سير العمل

داخلياً وخارجياً. وكان لتدخّل الاتحاديين أثر سيء جدّاً في الجيش الذي أصبح يخضع للولاءات الحزبية بدلاً من الاعتبارات العسكرية، وأدى ذلك إلى تدني مستواه وعدم قدرته على السيطرة على الأوضاع الداخلية وردع العدوان الخارجي. وهذا ما دفع بعض رجال الدولة والضباط العسكريين الكبار إلى المطالبة بعدم تدخل الجيش في السياسة. اعتبر الاتحاديون ذلك تحدياً لهم من قبل الصدر الأعظم الذي جرى تعيينه بموافقتهم قبل أشهر معدودة، ففي 21/ 2/ 1909 أرسل الاتحاديون مفرزة من العسكر إلى مكتب السلطان عبد الحميد وطلبوا إلى أحد المسؤولين أن يطلب السلطان: «أن يسترجع الختم السلطاني من الصدر الأعظم كامل باشا (أي يعزله) وإلا فسنذهب غداً بقوة عسكرية إلى الباب العالي وسنخرجه منها قسراً»(80).

لم يشعر الاتحاديون بالأمان في وجود السلطان عبد الحميد في السلطة، وكانوا يتحيّنون الفرص للتخلص منه. وجاءت الحركة «الارتجاعية» في نيسان عام 1909 لتعطيهم الفرصة بتعيين السلطان محمد رشاد محلّه. روّج الاتحاديون آنذاك بأن السلطان والعناصر المحافظة دَبّرت حركةَ نيسان للتخلص منهم وتعطيل الدستور. ولكن النظرة الموضوعية وبعض الدراسات الحديثة تبين بأن «الحركة الارتجاعية» (أي الرجعية) لم تكن من تدبير السلطان وإنما كانت انتفاضة عفوية ضد انفراد عناصر الاتحاد والترقي في الحكم وإقدام الاتحاديين على سلسلة من الإجراءات في الجيش والصحافة والتعليم كانت مستفزة لمشاعر الجمهور المسلم. فبدأت صحافة إستانبول، -التي كانت تدير معظمها من قبل العناصر الاتحادية الإلحادية والماسونية- تطعن علناً في الإسلام ورموزه. وانضوى قسم من المعارضين للإتحاد من ذوي النزعة الإسلامية تحت لواء «إتحاد جمعيتي محمّدي» الذي كان يرأسه درويش وحدتي والذي رأس أيضاً تحرير جريدتها «البركان». وكانت الجمعية تسعى -حسب بيانها- «لإصلاح نظام القيم وتقريب جوهر الإسلام للناس، وتعمل على عدم ابتعادهم من الشريعة الإسلامية». واستطاعت الجمعية أن تنسق مع بعض أعضاء مجلس

---

(80) رضا، محمد رشيد، «الاصلاح في حكومتنا الدستورية»، **المنار**، ج 3، مجلد 12، ص 225.

المبعوثان المعارض للاتحاديين. ففي نيسان عام 1909 وقعت انتفاضة شعبية في إستانبول أسمتها الصحافة الرسمية بـ «الارتجاعية» أي الثورة المضادة. وكان الباعث الحقيقي للثورة هو التصرفات المستفزة لمشاعر الجنود التي صدرت من مجموعة من الضباط الشباب من الاتحاديين الذين أتموا دراستهم في أوروبّا والمدارس الحديثة في إستانبول وانخرطوا في صفوف الاتحاديين وتشرّبوا القيم العلمانية. أقدمَ هؤلاء الضباط على مجموعة من الإجراءات، منها مثلاً: فرضهم على الجنود ارتداء البرانيط بدلاً من الطربوش العثماني، وتبليغهم بعدم حضور حلقات التوعية الإسلامية عند العلماء، وفي بعض المعسكرات تحوّلت غرف الصلاة إلى مسارح ومقاهٍ وأصبحت المسارح والأماكن العامة منبراً لإلقاء الخطب وشرح البرامج السياسية. وَلّدت هذه التصرفات ردّة فعل عند الجنود فانتفضوا في وحداتهم وساروا بمظاهرات صاخبة في شوارع إستانبول وألقوا القبض على قسم من هؤلاء الضباط وطالبوا القوات الاتحادية بمغادرة إستانبول. أيّد الخطباء والعلماء وطلاّب المدارس الإسلامية وأهل الطرق الصوفية هذه الانتفاضة التي كادت أن تضع نهاية لحكم الاتحاديين، إلا أن الجنرال محمود شوكت باشا تحرّك عسكريّاً وأنهى الانتفاضة. نُسبت هذه الانتفاضة إلى السلطان عبد الحميد فخُلع(81).

وفي صدد تقييمه هذه الانتفاضة، وبعد زيارته إستانبول بعد الانتفاضة، يقول رشيد رضا -أحد المصلحين الذي وقفوا ضد سياسة السلطان عبد الحميد- بأن الانتفاضة لم تكن ضد الدستور وإنما كانت محاولة شعبية لوضع حدٍّ لاستبداد الاتحاديين(82).

---

(81) جواد، أحمد. **الانقلابات العسكرية الخمسة في الدولة العثمانية**، الهلال الدولي، 16-30 تموز، 1990. في حوار بينه وبين أنور باشا بعد وقوع الحرب العالمية الأولى وبينما كان السلطان عبد الحميد سجيناً في قصر بكلربكي في إستانبول، قال السلطان لأنور باشا: "واتهموني كذلك بتدبير حادث 31 مارس، بينما لم تكن لي اية علاقة بها". لذلك رفض السلطان أي دور له في الانتفاضة المذكورة، وإنما دبرت التهمة للتخلص منه كلياً من العرش، (انظر، أورخان. **السلطان عبد الحميد الثاني: حياته وأحداث عهده**، مرجع سابق، ص 343).

(82) رضا. «الاصلاح في حكومتنا الدستورية»، **المنار**، ج1، مجلد 13، 1910، ص 196.

بعد قَمْع انتفاضة نيسان (أبريل) أصدر الاتحاديون مجموعة من الإجراءات المعادية للإسلام لتثبيت سلطتهم، ففي آب عام 1909 شرع قانون الجمعيات وقانون آخر سمي بقانون التمرّد والفِتَن، حظر هذان القانونان على مواطني الدولة العثمانية تأسيس جمعيات دينية أو قومية.

وهكذا تزامنت الإجراءات المعادية ضد الإسلام والشريعة مع جهود الاتحاديين -الخط الطورانيّ- في سياسة صهر الشعوب غير التركية في بوتقة الأمة التركية. وهذا ما دفع أبناء القوميات الأخرى الذين ساهموا في إسقاط حكم عبد الحميد إلى التحوّل إلى المعارضة والعمل السرّيّ. فتحوّل إبراهيم تمو -على سبيل المثال- إلى قومي ألباني، وتحوّل عبد الله جودت، مؤسس آخر للجمعية، إلى قوميّ كرديّ.

ولم يُطِق الاتحاديون وجودَ البرلمان (مجلس المبعوثان) الذي كان خاضعاً لهم. ففي عام 1912 -مثلاً- فاز الاتحاديون بجميع المقاعد ما عدا ستة مقاعد ذهبت للمعارضة، ولكن الاتحاديين لم يكونوا مستعدين حتى إلى قبول ذلك. ففي كانون الثاني عام 1913 قاد أنور باشا الحركة الانقلابية الخامسة (منذ عام 1908) حيث قام الأخير أولاً بمحاصرة مجلس المبعوثان ثم دخله وقام بقتل وزير الحربية بمسدسه الشخصيّ، وبدأت عهود ثالوث الاستبداد (أنور باشا، وجمال باشا، وطلعت باشا) 1910-1918[83].

من الجدير بالذكر أن حُكم الاتحاديين شهد فساداً إداريّاً كبيراً وتدنياً واضحاً في كل مرافق الدولة، وفقدت الدولة العثمانية معظم ممتلكاتها في أوروبّا الشرقية والبلقان، كما سببت المركزية المفرطة وسياسة التتريك دفعاً قويّاً لنموّ الحركات القومية بين الشعوب غير التركية داخل الدولة العثمانية، وساهم ذلك في تفتيت الدولة العثمانية بسرعة في أثناء الحرب العالمية الأولى.

لذلك لم يكسب العثمانيون بإزالة حكم السلطان عبد الحميد إلا نظاماً

---

(83) Bernard Lewis, p. 220-21.

شمولياً غير كفؤ، وكان الاستبداد والفوضى العارمة أهم مميزات حكم الاتحاديين. يعد نظام «الاتحاد والترقّي» ثمرة الحداثة التغريبية داخل الدولة العثمانية، وهذا يؤكد ما ذهب إليه الكاتب الأمريكي «هنا آرنيت Hannah Ernet)» أن ذلك من نتائج التوسع الإمبريالي الغربي في العالم غير الأوروبي. يقول آرنيت: إن غاية الإمبريالية هي الاستيعاب لا الإدماج، وفرض الخضوع والتبعية، لا تحقيق العدل والحداثة، وهذا ما يجعل من ظاهرة التوسع الإمبريالي ظاهرة استبدادية، وأهم سماتها تصدير أدوات العنف، وخصوصاً جهاز الجيش والأمن والبيروقراطية دون المؤسسات الأخرى (مؤسسات المجتمع المدني) كما ادعى مُنَظِّرو الحداثة. وينقل «بوشلاكة» عن «آرنيت» قوله: «بل إن كوارث المشروع ليست قاصرة على عدم استجلابه مؤسسات الضبط والتنظيم السياسيّ للشعوب المستعمرَة بل هو أشد من كل ذلك وهو تفكيك المؤسسات والروابط الأهلية التي كانت تنظم الحياة الاجتماعية لهذه الشعوب»[84].

نظام مصطفى كمال (1922-1938):

يعد نظام مصطفى كمال -من عدة وجوه- الامتداد الطبيعي لنظام الاتحاد والترقي في رؤيته لمنهجية الإصلاح والموقف من تراث تركيا الإسلامي. علماً بأن المقاومة الممتدة بين السنوات 1919 إلى 1922 على مستوى الجماهير في آناضول كانت بمثابة حرب الدفاع عن العقيدة والشريعة الإسلامية والخلافة. فأشارت البنود التأسيسية لميثاقي المقاومة في آرضروم وسيفاس في شَهرَي تموز وأيلول عام 1919 إلى: «أولئك المسلمين الذين يكوّنون أمّة واحده». وكانت كلمة «الكردي» غالباً ما تُذكر إلى جانب «التركي» في مراسلات فترة المقاومة وحرب الاستقلال، ولكن مصطفى كمال أدار ظهره للخلافة حال وصوله إلى السلطة، وحاول صهر القوميات غير التركية في بوتقة الأمّة التركية، وحدد مفهوم الأمّة التركية على أساس إثْنَيّ مَحْضٍ، لذلك

---

(84) بو شلاكة. «العلمانية والاستبداد»، مرجع سابق، ص 80.

واصل النظام الكمالي سياسة الاتحاديين في بناء النظام الشمولي. ومثالاً على ذلك: دعا علي حيدر -وهو أحدُ منظّري القومية التركية بعد الاستقلال مباشرة- إلى ضرورة عدم السماح للكرد والألبان والقوقازيين والعرب بالتحدث بلغاتهم الخاصة بهم، وإلى أن تلغى تقاليدهم القومية، ولا سيّما تلك التي تتعلق باللباس، وإلى ضرورة توزيع أبناء الشعوب غير التركية في مناطق جغرافية في الوسط التركي حتى لا يُكَوّنوا قوميةً جغرافيةً[85]. لذلك أُغلقت جميع النوادي والمراكز الثقافية للشعوب غير التركية في داخل تركيا، وأصبح ضياء كوك آلب (الكردي المتترك) منظراً للسياسة الكمالية المبنية على مبادئ: التتريك، العلمانية، الدولنة، الجمهورية، الشعبية، والديمقراطية.

دعت العلمانية التي تبنّاها مصطفى كمال إلى القَبول المُطْلَق بالثقافة والتراث الغربي، والرفض لكل ما يمتّ إلى الإسلام بصلة، وسعى طيلة حياته إلى تحويل تركيا من مجتمع إسلامي شرقي إلى مجتمع علماني أوروبي. أصدر مصطفى كمال في عام 1922 قراراً عَزَل بموجبه السَّلْطنَة عن الحُكْم، فأصبح مركز السلطان رمزيّاً داخل تركيا أي خليفة دون أي تكون له أية سلطات، وكان تلك الخطوة الأولى نحو فصل الدين عن الدولة. وفي عام 1924 جرى إلغاء الشريعة والخلافة، كما جرى إعلان تركيا دولة علمانية. استفزت تلك الخطوة الجماهير المُسْلِمة بما في ذلك مجموعة من القيادات من رفاق مصطفى كمال في حرب الاستقلال الذين شكّلوا حزباً معارضاً باسم: «حزب التقدم». وفي آذار- نيسان عام 1925 اندلعت حركة الشيخ سعيد بيران من «بالو» في المناطق الكردية في جنوب تركيا مطالبة بإعادة الشريعة. قمع مصطفى كمال هذه الثورة بعد أن اتهمها بالقومية والعمالة للإنكليز، واستغل

(85) حاقان، ياوز. «الهوية التركية والسياسة الخارجية: صعود العثمانية الجديدة»، **مراصد**، سنة أولى، عدد1، 1999، ص 14-15، أصدرت الحكومة سلسلة من القوانين للتغريب القسري للدولة والمجتمع، منها قانون تقرير السكون 1925 في 4 نيسان 1926 القانون المدني المستنسخ من القانون السويسري ليحل محل الشريعة كقانون للاحوال المدنية، ومن ثم قياقة قانوني (قانون الزي الغربي) وفي 1928 حرف قانوني (قانون الأبجدية الغربية) التي حظر بموجبه استعمال الأبجدية العربية في كتابة اللغة التركية.

مصطفى كمال هذه الثورة كما استغل الاتحاديون من قبل حركة نيسان عام 1909 لضرب الإسلام ومؤسساته. ثم بدأ مصطفى كمال عام 1926 بسنّ مجموعة من التشريعات التي حلّت بموجبها القوانين الغربية محلّ القوانين الإسلامية في القضايا الخاصة بالأحوال الشخصية والقضاء والتعليم، وجرى تحويل العشرات من المساجد إلى متاحف، وأُغلقت التكايا وأُلغيت الطرق الصوفية، وأصبحت نشاطاتها ونشاطات المدارس الإسلامية محظورة وضد القانون. ولتحقيق هذه السياسة الراديكالية، أسس مصطفى كمال محاكمَ الاستقلال التي كانت تنتقل بين الولايات التركية وتصدر أحكاماً بالإعدام والسجن والنفي للمئات من العلماء والكُتّاب من ذوي الاتجاه الإسلامي. ورغم تأسيس البرلمان (المجلس الوطني الكبير) والسماح بتعدد الأحزاب في الدستور الجديد، إلا أن مصطفى كمال ظل الزعيم الأوحد للبلاد وحزبه «حزب الشعب» الحزب القائد طيلة حياته.

وصف أحدُ الكتّاب الغربيين الحركة التغريبية التي قادها مصطفى كمال (الكمالية) على: «أنها رؤية شاملة للحياة تهدف إلى إلحاق تركيا بالركب الحضاري، وفتح أبواب تركيا إلى قبول التأثيرات الخارجية (الغربية)، والقبول بتساوي الجنسين، وإشاعة الموسيقى والرقص في المجتمع التركي. باختصار، خلق شعوراً عند الأتراك بأنه ليس هناك شيء يميّز تركيا من أوروبّا»(86).

امتازت علمانية مصطفى كمال بالإلحاد وعدائه الصريح للإسلام وتراثه. وبخلاف الكثير من العلمانيين في العالم الإسلامي، لم يُخْفِ مصطفى كمال علمانيته وعداءه للإسلام.

نقتبس أدناه مجموعة من أقواله كما يوردها آرمسترونج صاحب سيرة مصطفى كمال. ففي سنة 1928 دعا مصطفى كمال عدداً كبيراً من وجهاء إستانبول إلى صالة استقبال، وألقى عليهم محاضرة بيّن فيها الصعوبات الكثيرة التي تخلقها الأبجدية العربية (في تصوّره) للغة التركية، وقال «إن هناك فوائد

---

(86) Marvine Howie. Turkey Today, A nation Divided: Islamic Revival, p. 17

كثيرة في تبنّي الأبجدية اللاتينية، وهذا يساعدنا في التخلص من أبجدية مرتبطة بالتخلف»(87)!

وفي مناسبة إلغائه الخلافة عام 1922 خاطب مصطفى كمال الأتراكَ قائلاً:

«أصبحت الخلافة عبئاً ثقيلاً علينا، حيث ضحّى الآلاف من الفلاّحين الأتراك في العديد من البلدان بحياتهم من أجل مؤسسة الخلافة والإسلام والملالي والعرب الذين يشبهون الحيوانات، وآن الأوان لأن نتخلص من هذا الإرث الثقيل ونعمل للمصالح التركية ونترك العرب غير الشرفاء وحدهم»(88).

ويُنقل عنه أيضاً:

«خضع الأتراك ولأكثر من خمسة قرون لحكم ملالي العرب الجَهَلة والكُسالى. تحكمت أقوال هؤلاء الجهلة في أدق تفاصيل حياة المواطنين الأتراك في عاداتهم وتعليمهم وملابسهم... إنّ الإسلام -هذا الدين الذي جاءنا من العرب- فاقدٌ لكل معاني الحياة»(89)!.

ويُنقل عنه قوله: «إن الحاكم الذي يحكم بمساعدة الدِّين والله، هو حاكم ضعيف لا يستحق أن يحكم»(90).

لذلك يعتبر مصطفى كمال تجسيداً حيّاً لآراء «نيتشه» وغيره من أساطين الإلحاد في الفلسفة الغربية، القائلين بأن العلمانية تنتهي حتماً بالإلحاد.

قد يبدو لأول وهلة أن قصة تركيا في ظل حكم مصطفى كمال قصة مصلح وطني يريد بإرادة وعزيمة قويتين بعث دولة قومية من أنقاضها وتدمير الدولة العثمانية، ولكن تلك الجهود في الحقيقة جهود مستميتة قام بها شخص ونخبة

---

(87) H.C. Armstrong, Gray Wolf. *Mustafa Kemal*, New York: Minton Black and Company, 1933, p. 266.

(88) Armstrong, p. 278-79.

(89) Armstrong, p. 200-201.

(90) Armstrong, p. 278-79.

صغيرة لجر شعب كامل باتجاه إلغاء ثقافته عنوة وإنكار ماضيه. يصف «آرنولد توينبي» تركيا في العشرينيات في ظل مصطفى كمال، بمحاولة شعب التخلص من حضارته وطريقة حياة معَيّنة من أجل تقمص حضارة وأسلوب جديدين للحياة، وكانت هذه الظاهرة في رؤية شبيهة: «باعتناق دين جديد». ويشبه توينبي هنا الأتراك باليهود، ويقول:

«بأن الشعبين كانا في فترةٍ مّا لهما «مكانة خاصة ومتميزة» بين الشعوب الأخرى، وكانت هذه المكانة الخاصة تدعمها قوة عسكرية وسياسية وحضارية. ولكن فقدان تلك القوة العسكرية والسياسية جعل موقع «المكانة الخاصة» عبئاً ثقيلاً، ويذكّرهما بالذل الذي خضعا له بعد فقدان قوّتهما وسطوتهما بين الناس. لذلك ظهر بين اليهود والأتراك من يحاول التخلص من هويتهم القومية وتقمّص هوية أخرى. وهذا سرّ اندفاع مصطفى كمال والنخبة بالتنصل من هويتهم الإسلامية وتقمص الهوية الأوروبية»[91]. ويصف «صموئيل هانتغتون» في مقاله «صراع الحضارات» كون تركيا «دولة مضطربة» وليس لها الخيار إلا العودة إلى سياقها الحضاريّ الإسلاميّ لأن الشعب لا يتفق مع النخبة في تغيير الهوية.

أما السياسة الاقتصادية التي تبناها مصطفى كمال فكانت رأسمالية الدولة، ذلك لأن الدور القيادي للدولة «دَوْلَنة» كان أحد مبادئ الكمالية. وهنا تأثر مصطفى كمال بمعاصره «فلاديمير لينين» الماركسي في الرغبة في تحقيق قفزات نوعية في التنمية من خلال احتكار الدولة للتجارة الداخلية والخارجية وقيامها بدور المستثمر الكبير في القطاعين الزراعي والصناعي. وآمن مصطفى كمال بالشعبية أي بتحويل ثورته من النخبة إلى الجماهير، ولتحقيق ذلك شكّل «حزب الشعب» المبنى على أسس علمانية، والمكلَّف بتأدية الدور القيادي في التغييرات المنشودة. كما أسس مصطفى كمال ما سمى في عهده بـ «بيوت الشعب Halkevleri» لتثقيف الأتراك في الريف التركي بمبادئ الكمالية، ولكنه

---

(91) Dov Waxman, Turkey's Identity Crisis. *Domestic Discord and Foreign Policy*, Warwickshire, UK. 1978,p. 6-7.

استند في ذلك كثيراً إلى إجراءات كل من «جوزيف ستالين» و«موسوليني» من حيث الإيمان بدور الحزب الواحد (القائد) في التغيير، وفي منع العمّال من الإضراب، حيث سنّ -على سبيل المثال- قانون 1931 للصحافة الذي أعطي الحكومة صلاحيات كبيرة في الرقابة وقانون العمل الخاص -المقتبس من موسوليني- لعام 1936 الذي حظر بموجبه الإضراب أو تحديد ساعات العمل[92].

وحظر مصطفى كمال في الدستور الذي أعلنه عام 1924 أي نشاط دينيّ أو مجال لتأسيس أي جمعية على أساس دينيّ، واعتبر ذلك خيانة كبرى لزعزعة كيان الدولة العلمانية وإخلالاً بوحدة أراضيها. وكانت تلك الفقرات موجهة نحو الأشخاص والفئات التي كانت لها نزعة إسلامية تحاول التصدي ولو سلميّاً لعملية التغريب. كما استهدفت الفقرات المذكورة الحركة القومية الكردية وحظرت أي نشاط «سمعي ومرئي ومكتوب» يستهدف النيل من وحدة أراضي تركيا[93].

اقتضى تنفيذ الفقرة المذكورة إبقاء كردستان في تركيا في ظل الأحكام العرفية منذ تأسيس تركيا إلى يومنا هذا. وهذا ما ساعد على نموّ الفكر القوميّ الكرديّ وظهور الحركة القومية الكردية في تركيا. يقول الباحث التركي ياوز حلقان: «تشكل الصحوة الإسلامية وبروز الحركة القومية الكردية أزمة الكمالية كما ورثتها تركيا من عهد مصطفى كمال»[94].

لو وضعنا تركيا في عهد مصطفى كمال في إطارها الشرق الأوسطي، فنقول بأن منهجية مصطفى كمال في الإصلاح كانت شبيهة بمنهجية أصحاب الحداثة الغربية الذين ظهروا في النصف الأول من القرن العشرين من أمثال:

---

(92) جواد. **الانقلابات العسكرية الخمسة في الدولة العثمانية**، مرجع سابق، 16-30 كانون الثاني، 1992.

(93) Kemal Kirisci & Gareth Winrow, *The Kurdish Question and Turkey*: London, Frank Cass, 1992, p. 112.

(94) ياوز. «الهوية التركية والسياسة الخارجية: صعود العثمانية الجديدة»، مرجع سابق، ص 18-19.

طه حسين وزملائه، ولكن الفرق هو أن دعاة الحداثة قد تراجعوا عن أفكارهم المتشددة ودخلوا في النزعة التوفيقية، إلا أن مصطفى كمال استمر على نهجه حتى مماته. ويبدو أن الدعم الغربي كان عاملاً مساعداً له في إدامة حملته التغريبية.

مرحلة ما بعد مصطفى كمال:

بعد موت مصطفى كمال، وفي بداية النصف الثاني من القرن العشرين، أدركت النخبة الكمالية أن منهج الحداثة الذي ورثوه من مصطفى كمال هو منهج غير عمليّ، وأنه مبالغ في عدائه للإسلام، عقيدة الغالبية العظمى من الشعب التركي، حيث تمخضت سياسة مصطفى كمال في فرض التغريب إلى تشكيل دولة بوليسية، كما ساعدت «الشخصية الكارزماتية» لمصطفى كمال على إدامة هذا النظام رغم أن سياساته قد أنتجت حالة من الاغتراب داخل المجتمع، وأدّت إلى ظهور حالة من الانفصام بين النخبة المتغربة والشعب بهويته الإسلامية. لذلك بدأت الدولة منذ عهد الرئيس عدنان مندريس (1950-1960) برفع الحظر نسبيّاً عن كثير من العادات والمظاهر الإسلامية التي بدأت تظهر إلى العلن من جديد. وبدأت المدارس الإسلامية والطرق الصوفية تكشف عن نشاطها من جديد. وشهدت مرحلة الستينات والسبعينات أزمة جديدة داخل الفكر الكماليّ هي الصراع بين اليمين واليسار، هذا الصراع الذي بلغ من الحدّة والشدّة حدّاً شلّ الحياة السياسية وأصبحت الجامعات ساحات لمعاركه الدموية. وكانت للأزمة تبعات اقتصادية خانقة أيضاً.

وبينما كان دعاة الحداثة بشقيْها (اليمين واليسار) يقومون بتصفية الحسابات السياسية بينهم، بدأ الاتجاه الإسلامي الحديث ينظم نفسه في حزب «ملي نظام بار تيسي» (حزب النظام الوطني) بقيادة نجم الدين أربكان. ولكن انقلاب العسكر عام 1970 حظر نشاط «حزب النظام الوطني» أسوة بالأحزاب الأخرى. وبعد رَفْع الحظر عاد الاتجاه الإسلامي وشكّل «حزب السلامة الوطني». وفي 6 أيلول عام 1980 شعر العسكر لأول مرة بقوة الإسلام السياسي في تركيا الحديثة حيث نظم أصحاب الاتجاه الإسلامي تظاهرة

جماهيرية ضخمة من أجل القدس في مدينة قونيا. ويعتقد الكثير من المحللين السياسيين بأن تلك المظاهرة كانت بمثابة الشرارة التي دفعت العسكر، باعتبارهم حماة المبادئ العلمانية الكمالية، إلى انقلاب عام 1980 بقيادة الجنرال «كنعان أفرين».

وفي عام 1983 رفع قادة الانقلاب مرة أخرى الحظر عن الأحزاب السياسية وأسس أنصار حزب السلامة حزباً إسلاميّاً جديداً باسم «حزب الرفاه». وفي الانتخابات التشريعية لعام 1995 فاز حزب الرفاه وحصل على أكثرية الأصوات، ونتج عن ذلك قيام نجم الدين أربكان بتشكيل حكومة ائتلافية مع «تانسو جيللر» رئيسة «حزب العدالة». أدرك العسكر أن عصر الانقلابات العسكرية بالطريقة الكلاسيكية قد ولّى، ولذلك الْتجأ العلمانيون من الجنرالات العسكرية وبتوجيه من السفارة الأمريكية في أنقره إلى محاولة إفراغ حزب الرفاه من مصداقيته الإسلامية وذلك من طريق إجباره بالتوقيع على مجموعة من الإجراءات، منها توقيع التحالف الاستراتيجي بين تركيا وإسرائيل، والتوقيع على قرار أملاه العسكر على أربكان بإغلاق المدارس الإسلامية، والتوقيع على قرار بطرد مجموعة من الضبّاط الصغار من الجيش لتديّنهم، كما حاول أربكان حلّ المسألة الكردية بطرق سلمية عن طريق إجراء المفاوضات غير المباشرة مع حزب العمال الكردستاني[95]. حين تسربت أنباء هذه المفاوضات السرية استدعى رئيسُ أركان القوات المسلحة التركية أربكان إلى مكتبه وحذّره من مغبّة إجراء المفاوضات مع «حزب العمال الكردستاني» باعتباره حزباً إرهابيّاً. لذلك أدرك أربكان في عام 1996 أن رئاسة أركان الجيش ومجلس الأمن القومي هما اللذان يحكمان تركيا وليس الحزب الفائز في الانتخابات، فقدّم استقالته.

وفي الانتخابات الأخيرة (2002) فاز «حزب العدالة والتنمية» -الجناح التجديدي داخل حزب الرفاه- بأكثرية المقاعد في البرلمان، ويحكم هذا

---

(95) Michael Gunter. *The Kurds and the Future of Turkey*. New York: St. Martin's Press, 1996, p. 97-98.

الحزب اليوم تركيا في ظل الرقابة العسكرية القوية على نشاطات الحزب المذكور. ويحاول «حزب العدالة والتنمية» تقديم حلول عصرية إسلامية لمشاكل تركيا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ولكنه يقنن سياسته وأطروحاته في قوالب علمانية ووطنية.

يبدي الباحثون الغربيون، ومن اقتفى أثرهم في العالم الإسلامي، الحَيْرَةَ والتخبّط لفهم عودة الظاهرة الإسلامية وهيمنتها على التاريخ التركي بعد أكثر من قرن ونصف من حملات الحداثة والتغريب القسرية المكثفة. فهناك من يرى في عودة الإسلام السياسي في تركيا إلى الاستغلال الجيد للإسلاميين لمسألة الاغتراب التي يشعر بها العمّال والفلاّحون الذين زحفوا من الريف إلى المدن وسكنوا في الأحياء الفقيرة في المدن الكبرى. ومن الباحثين من يرى أن سبب قوة الإسلاميين هو استغلالهم المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي نتجت من عمليات التنمية والحداثة[96]. وتصب معظم تحليلاتهم في فهم الصحوة الإسلامية إلى أسباب سوسيولوجية (تحليل اجتماعي) وتحليلات مادية اقتصادية شبيهة بتحليلات سعد الدين إبراهيم وبسّام تبي حول بروز الصحوة الاسلامية. وهذه التحليلات نابعة من الرؤية الغربية لظاهرة الأصولية المسيحية التي غالباً ما تعود إلى أزمات. ويغيب عن بال هؤلاء بأن العودة إلى الإسلام هي العودة إلى الذات والهوية بعد الانبهار المؤقّت بالفكر الغربي الوارد وبعد فشل الحداثة في تحقيق أهدافها في العالم الإسلاميّ.

غير أن هناك حقيقة ثابتة وهي أن الاتجاه الإسلامي في تركيا، رغم كونه جزءاً من الصحوة الإسلامية العالمية، قد استفاد من فسحة الحرية والديمقراطية التي اتسعت كثير في عهد الرئيس أوزال ومن الأجواء الليبرالية في الفكر والسياسة والاقتصاد التي سادت في عهده. وكذلك استفاد الاتجاه الإسلامي من بروز النزعة التوفيقية عند شريحة كبيرة من العلمانيين القوميين الترك. فظهر في عهد أوزال ما سُمّي بأطروحة التركيب الإسلامي - القومي (Turk-Islam Sentezi) علماً أن العسكر شجعوا بعد انقلاب 1980 هذا التوجه

---

(96) Howie, p. 27-28.

بعد إدراكهم بأن الإسلام قوة كبيرة تحرّك الشارع التركي، وبدلاً من أن يُترك للأحزاب والجماعات الإسلامية استغلال هذه الطاقة الكبيرة فإن الدولة سعت إلى توظيفه لصالح مشروع العلمنة وذلك من خلال السيطرة على هذه الطاقة وتوجيهها. لذلك أسست مديرية ديانت (قسم الشؤون الدينية) للإشراف على المساجد وخطبائها وأئمتها، ووُضع التصوّر الرسمي للدين وتم إدخالها كمادة إجبارية في المدارس الابتدائية والثانوية. ونُقل عن كنعان إيفرين قائد الانقلاب لعام 1980 قوله: «المسلم الجيّد هو التركيّ الجيّد والتركيّ الجيّد هو المسلم الجيّد»[97].

كما إن تشجيع العسكر والحكومة في عهد أوزال للإسلام بوصفه ديناً (بمعناه العلماني) كان جزءا من إستراتيجية الحكومة لتحقيق إطار ثقافي متماسك للهوية الوطنية والولاء للدولة للوقوف بوجه المدّ الماركسيّ والفكر القوميّ الكرديّ. وضمن المسعى نفسه أقدم العسكر على طرد ألف (1000) أستاذ جامعيّ من ذوي الاتجاه اليساريّ، وازداد في هذه الفترة عدد الطلبة المسلمين في مدارس الأئمة والخطباء، ووصل في عام 1997 إلى (492809) طالب[98].

إن الأجواء الليبرالية في عهد الرئيس أوزال، واعتماد اقتصاد السوق والتقليل من سيطرة وتدخل الدولة في النشاطات الاقتصادية ساعد على نموّ الاتجاه الإسلاميّ، وذلك من خلال ظهور شريحة اقتصادية أهلية أناضولية الأصل ذات التوجه إسلامي وغير مرتبطة بالشركات التركية الكبرى التي يملكها قلة من النخبة المتغربة والمرتبطة بالسوق العالمي (الغربي). فمثلاً: أُسست في عام 1996 جمعية الصناعيين والرأسماليين المستقلّين المعروفة باسم «موسياد»، ودعمت هذه الجمعية ذات الارتباط الوثيق بالبازار التركي الاتجاه الإسلامي، وكانت بمثابة القاعدة الاقتصادية لها. كما هيأت الأجواء

(97) Heiz Kramer. *A Changing Turkey*. The Challenge to Turkey and the United States. Washington: Brookings Institute Press, 2000, p. 67.

(98) حاقان. «الهوية التركية والسياسة الخارجية: صعود العثمانية الجديدة»، مرجع سابق، ص 21.

الليبرالية في عهد أوزال إلى اتساع فسحة الصحافة غير الحكومية، حيث ارتفعت نسبة الصحافة الحكومية من 7% في عام 1980 إلى 47%. وكان القسم الأعظم من هذه الصحافة يعود للتيار الإسلامي(99).

ومن الضروري الإشارة هنا إلى رافد فكري آخر، أسهم بمنهجية في إغناء التيار الإسلامي إغناءًا كبيراً وهذا الرافد هو «جماعة النور»، التي كان لإمامها الشيخ سعيد النورسي دوراً مهمّاً في دحر الأسس الفكرية للعلمانية والإلحاد من خلال رسائله المعروفة بـ «رسائل النور». وتساهم جماعات النور مساهمة كبيرة في الصحوة من خلال مؤسساتها الفكرية والعلمية والثقافية.

ومع أن النخبة التركية المتغرّبة تُعِدّ نفسَها وتركيا جزءاً من أوروبّا، بَيْدَ أن هذه الأخيرة تنظر إلى تركيا باعتبارها «الآخر»، ويجسد الرفض الأوروبي المستمر لقبول عضوية تركيا في الاتحاد الأوربي لأكثر من أربعة عقود هذه الحقيقة بجلاء، ويدرك الاتجاه الإسلامي هذه الحقيقة ويوظفها لصالحه لتقرير الهوية الإسلامية. قدّمت تركيا في 12 أيلول 1963 طلباً بأن تكون عضواً في السوق الأوروبية المشتركة، إلاّ أن الأخيرة رَفضت ذلك. وفي عام 1970 وقّعت اتفاقية جمركية. وفي عام 1997 رفض الإتحاد الأوروبي قبول تركيا بوصفه مرشّحاً للعضوية ولكن في الوقت نفسه قبل ترشيح خمسة دول من أوروبا الشرقية رغم الأوضاع الاقتصادية السائدة فيها. وقد أدت هذه التطورات إلى بروز قناعة عند منتقدي العلمانية في تركيا بأن عدم قبول تركيا في الاتحاد الأوروبي لا يعود إلى الوضع الاقتصادي ولا إلى أوضاع حقوق الإنسان، وإنما إلى هوية الثقافة التاريخية التي تفسّر إقصاءها عن أوروبا. وهذا ما دفع مسعود يلماز رئيس وزراء تركيا السابق، إلى أن يصرح، بأن الاتحاد الأوروبي خلق «جدار برلين ثقافيّ» بينه وبين تركيا(100).

و لا يخفي المسؤولون والمثقفون الأوروبيون حقيقة كَوْن تركيا هي

---

(99) المرجع السابق، ص 19-20، Kramer, p. 67-68.

(100) حاقان. «الهوية التركية والسياسة الخارجية: صعود العثمانية الجديدة»، مرجع سابق، ص 26

«الآخر» بالنسبة إليهم وإلى عدم استعدادهم لقبولها بسبب تراثها الإسلامي. ففي 4 آذار 1994 أصدرت الكتلة المسيحية الديمقراطية في برلمان الاتحاد الأوروبي بياناً جاء فيه: «إن الاتحاد الأوروبي هو مشروع حضاري وليس لتركيا مكان فيه»(101).

كما صرح الرئيس الفرنسي السابق «فاليري جيسكار ديستان» الذي أعد مشروع دستور الاتحاد الأوروبي، و«هلموت كول» مستشار ألمانيا السابق، بتصريحات تصبّ في المعنى نفسه. وفي سياق تحسين الوضع «تحاول حكومة أردوغان حاليّاً إبداء أقصى المرونة في المفاوضات مع الاتحاد الأوروبي والجدية في إحداث الإصلاحات المطلوبة داخل تركيا حتى تكون الأوضاع في تركيا منسجمة مع مقررات هلسنكي لحقوق الإنسان. فأُزيلت من الدستور التركي العديد من المواد التي أدخلها العسكر واليمين المتطرف العلماني التي تعتبر خرقاً لحقوق الإنسان، خاصة تلك المتعلقة بدور الأقليات الدينية والعرقية. كما أن الأوضاع الدولية وبروز مسألة حقوق الإنسان وانحسار دور الديكتاتوريات العسكرية في العالم، أجبر جنرالات الأتراك على قبول توصيات حكومة أوردغان بتقليل نفوذهم في مجلس الأمن القومي التركي.

ويبدو أن مسألة قبول تركيا في الإتحاد الأوروبي ستخدم المشروع الإسلامي المعتدل الذي تطرحه حكومة أردوغان سواء بقبول تركيا أو عدم قبوله في الاتحاد الأوروبي. ففي حالة قبول تركيا، سيقلل ذلك من دور الجيش الذي يقود العلمانية المتطرفة في المجتمع التركي، وذلك لأنه ليس للعسكر دور في القرار السياسي في بلدان الاتحاد الأوروبي، وفي حالة عدم قبوله سيعزز ذلك شعور المواطن التركيّ العادي بهويته الإسلامية وشعوره بأن أوروبّا هي «الآخر».

بإيجاز، إن العرض السريع لمناهج الإصلاح في العالم العربي بصورة

---

(101) Meltem Muftuler. *The Never Ending Story: Turkey and the European Union in Turkey Before and After Ataturk*, ed. Sylvia Kedourie. London: Frank Cass, 1999. p. 240.

عامة، وتركيا على وجه الخصوص يفيد بأن مصير الحداثة على أساس القبول المطلق للتراث الغربي ورفض الذات الإسلامية قد ولى مع القرن العشرين. كما أن إخفاقات المشاريع الإصلاحية ذات النزعة التوفيقية مؤشر آخر على أن العالم العربي وتركيا يشتركان في ضرورة بلورة مشروع حداثي يتصف بالشمولية في الطرح ويستند إلى نظرية معرفية جيدة تأخذ بالحسبان دراسة واعية للتراث، تستنطق كتاب الله الحكيم بطريقة عصرية تستجيب لمتطلبات المشروع النهضويّ.

الخاتمة

أولاً: خلاصة البحث:

تم التعرف في هذه الدراسة -التي شملت قرناً ونَيْفاً من الحياة الثقافية في تركيا، بعهديْها العثماني والجمهوري التركي- إلى أمور عدّة، تُلخَّص في الآتي:

1 - إن ما لَقِيَتْه الثقافة الإسلامية والعلوم المحضْة من الدولة العثمانية في عصورها الأولى، قد تغيّر بصورة خطيرة في العصور المتأخرة للدولة، بسبب الصراع المستمر مع الدول الغربية، وما أدّى إليه من حملها على إعداد العدة (العسكرية) لمواجهة الزحف الغربي على البلاد الإسلامية. وقد جرى ذلك على حساب العلوم والمعارف، مما نتج عنه سيطرة حالة من الركود والجمود، أدت إلى التخلف عن مواكبة الحضارة في شتى نواحي الحياة.

غير أن الدولة لمّا شعرت -من خلال الهزائم العسكرية المتتالية- بضرورة الأخذ بأسباب القوة أظهرت نوعاً من الاهتمام بالعلوم والمعارف، لكن هذا الاهتمام لم يشمل كافة النواحي الثقافية والاجتماعية، بل جرى التركيز على الارتقاء بالجيش فحسب، ليكون أكثر قدرة على الصمود أمام الأعداء. وكان هذا التوجه موائماً في تلك المرحلة لطبيعة الدولة العسكرية.

2 - كان من جرّاء عدم مواكبة الدولة ما ساد من التقدم العلمي والحضاري في العالم، في خلال تلك المرحلة، هو ما ساد من تطلع كثير من المثقفين إلى الغرب للسير على منواله واتباع مناهجه، فلمّا أُتيحَ لهم المجال في ذلك، لم يستطيعوا التفريق بين الغثّ والسمين مما وفد إليهم من الغرب،

فكان أن أخذ الاتجاه التغريبيّ الجارف مكانه البارز لدى هؤلاء المثقفين، ثم انتشر بعد هذا بتياراته المختلفة في المجتمع التركيّ، وأحدث هزة قوية في هجمته الشديدة، والتحديث السافر للتيارات الثقافية السائدة.

انتشرت تلك التيارات الثقافية الغربية من طريق الصحف والمجلاّت والكتب والمؤسسات التعليمية الأجنبية. وبلغت ذروتها، بخاصة بعد عودة المبتعثين من الدول الأوروبية إلى البلاد، وأخذهم مواقعهم في مجالات التخطيط والتوجيه وقيادة الحركة الفكرية، فاغتنموا هذه الفرصة لتنفيذ أهدافهم في العمل على تصفية الاتجاهات السائدة، وفي طليعتها الاتجاه الإسلامي الأصيل. فكان أن بادروا إلى عزل أتباع هذه الاتجاهات من مناصبهم، تمهيداً لِما كانوا يرمون إليه ويعملون عليه من إلغاء السلطنة، ثم إعلان الجمهورية، فإلغاء الخلافة الإسلامية، في حركات انقلابية متتابعة.

3 - قامت الحكومة التي تشكلت بتأثير الحركة التغريبية ومعاداتها الخلافةَ والنظام الإسلاميّيْن، بحملة شديدة اتسمت بالعنف والقسوة، ومارست ضروباً من الإرهاب الفظيع تجاه المسلمين بعامة والعلماء بخاصة، بسبب معارضتهم إلغاء الخلافة والانقلابات الجديدة التي تهدف إلى إقصاء الإسلام من حياة المسلمين. فأنشأت ما أطلق عليه محاكم الاستقلال، وأصدرت هذه قرارات عُرفت بقرارات «تقرير السكون» (وهو عدم معارضة الحكم الجديد نهائيّاً). وأخذوا الناس بالشبهة وتوجيه التهم إليهم جزافاً، وكان اتهام أي شخص بمخالفة قرارات السلطة كفيلاً بموجب هذه القرارات أن يؤدّي به إلى حبل المشنقة.

واتَّخذت الحكومة بعد ذلك خطوات أكثرَ جرأة وتحدياً لتنفيذ التغريب، فأعلنت العَلمانية أولاً، ثم استبدلت الحروف اللاتينية بالحروف العربية لقطع صلة الجيل الجديد بتراثه الإسلامي نهائيّاً، وتنشئة جيل على أساس من اتخاذ فكر الغرب ونظمه مصدر التشريع والتوجه والسلوك، وكان واضحاً في ذلك العداء للإسلام عقيدة ونظاماً وأخلاقاً.

4 - أدّى غياب الفكر الإسلامي وانتظامه في حركة واعية، إضافة لما

قامت به السلطات من إغلاق المدارس والكليات الإسلامية في البلاد، إلى ظهور جيل جديد يتسم بالفراغ الفكري والزيغ العَقَدي والاضطراب النفسي والخلقي، وانعكس ذلك على البعد من الإسلام، ومتابعة الدولة في إظهار العداء له وتحدي مبادئه وأحكامه وأخلاقه. ومن هذا، يتضح أن آثار الثقافة الوافدة في هذه الأجيال الجديدة كانت مدمّرة لكل مقوّمات الشخصية المُسْلِمة، مما أدّى إلى قلب الموازين في المجتمع، وأصبح سماع آراء منافية للدين والأخلاق في المجتمع التركي شيئاً مألوفاً، ولا يقوى علماء الدين والمنتمون للإسلام، الملتزمون به أن ينبسوا ببنت شفة في استنكار ذلك أو الردّ عليه.

5 - وانتقلت البلاد في أعقاب ما جرى بعد ذلك من تغيّر في الأوضاع السياسية إلى نوع من إمكان التعددية وتشكيل الأحزاب، وبذلك أتيحت الفرصة لممارسة العمل الإسلامي بشكل مقبول بالجملة. وكان أن نشط في هذه المرحلة الغيارى على دينهم وأثمرت جهودهم في ذلك، بحيث ظهر في المجتمع من يطالب بإعادة الأذان باللغة العربية، وتعليم أمور الدين في العبادات، والسماح بتدريس القرآن الكريم..

6 - جرى بعد ذلك افتتاح عدد من معاهد الأئمة والخطباء وكليات الإلهيات، وذلك في عهد الحزب الديمقراطي بزعامة «عدنان مندريس» الذي استمرّ في الحكم أكثر من عشر سنوات، بسبب التأييد الشعبي العام له. فأدّى ذلك إلى انتشار وعي إسلاميّ بين أفراد المجتمع، فقامت فئة تدعو إلى فهم الإسلام ووعي قضاياه والالتزام به عقيدة ومنهجاً ونظاماً للحياة. وواكب ذلك نشاط تلك الفئة الواعية في العمل على ترجمة كثير من الكتب الإسلامية من اللغات المختلفة بعامة، واللغة العربية بخاصة، إلى اللغة التركية، وانتشرت تلك الكتاب انتشاراً واسعاً.

7 - ثم قامت بعد تلك المرحلة فئة شاركت في الانتخابات النيابية العامة، بُغْيَة العودة إلى الأصل، وإعادة مبادئ الإسلام في العقيدة والعبادات والنظم إلى الحياة العامة، وحثّ الناس على القيام بالشعائر الإسلامية، وتعليمهم أحكامها بكل الوسائل الممكنة.

وظهرت في الوقت نفسه حركة فكرية جديدة، تدعو إلى الرجوع إلى الدِّين الحنيف بفهم جديد ووعي شامل، بحيث يتحقق في هذا ما ينبغي من العودة إلى الأصالة مع ملاءمة المعاصرة. ولم تكن هذه الحركة كبيرة وواسعة الانتشار، بل كان نطاقها ضيقاً إلى حد ما، ولم يكن لها أتباع كثيرون بالمقارنة بالحركات الأخرى، غير أنها تسير بخطًى حثيثة نحو مستقبل مشرق، بإذن الله!.

ثانياً: النتائج

من النتائج التي توصّلنا إليها في هذا البحث ما يأتي:

1 - من السّنَن الكونية أن تتأثر الأمة المتأخرة بغيرها من الأمم المتقدمة، وأن تحاكيها وتحاول الاقتداء بها. وما حصل في الدولة العثمانية أوّلاً، ثم في الجمهورية التركية بعد ذلك، يندرج في مقتصى هذه السنن. فقد تأخرت الدولة لمّا أهملت جوانب تقدم الأمة، ولم تهتم بما كان يوليه الغرب للعلوم والمعارف. ولكن الغريب في الأمر أن الذين تولّوا زمام أمور البلاد في تركيا، منذ مرحلة بدايات الإصلاحات وابتعاث الطلاب إلى الغرب (أي منذ ما يقرب من مائتَيْ سَنَةٍ) وحتى يومنا هذا، لم يتحرروا من ظاهرة انبهارهم بكثير من مظاهر الحضارة الغربية، فقلّدوها من دون أن يتبصّروا أنه ليس في تلك المظاهر البراقة ما ينفع البلاد والعباد. وكان أَوْلى لهم أن يفرّقروا في الأخذ مما عند الغرب بين اللباب والقشور، وبين ما ينبغي الحرص عليه أو تجنبه والتخلي عنه.

2 - تحتاج معالجة الآثار المدمرة للثقافة الوافدة في تركيا في شتّى مجالات الحياة، وبخاصة ما يتصل ببنية الأمّة عقيدة وفكراً ونظاماً وسلوكاً إلى عمل دؤوب جادّ، تتوافر فيه روح النقد الشامل البنّاء، لما جرى في الماضي من أحداث، بحيث تتم الإحاطة بالأسباب التي أوقعت الخلل، وما نتج عنه من سلبيات ومشكلات. ومن الضروري أن تكون خصائص هذا الشعب نصب العيون، ويجري التركيز في الوقت نفسه على محاولة إظهار وجه الإسلام المشرق، وبيان أنه كفيل بإسعاد هذا الإنسان في حياته، وفيه ضمان سلامة المجتمع من مختلف الأمراض الاجتماعية.

3 - التفاعل الثقافي بين مختلف الشعوب الإسلامية على أساس من الاعتزاز بالثقافة الإسلامية، والعناية بها، وبذل الجهود لإثرائها بالدراسات العميقة الشاملة، يمكن أن يحقق للأمة الإسلامية ما تهدف إليه من العودة إلى الأصول، وترسيخها في الكيان الفكري، وجعلها منطلق النشاط الثقافي الإسلامي المتميز، في مواجهة الثقافات الوافدة. ومن شأن هذا التفاعل، أن يحفز إلى التعاون الإيجابيّ المثمر، في صنع نهضة فكرية تعم البلاد الإسلامية، ويعزز موقف المسلمين في التصدي الفعّال لما يراد بهم من سوء.

ثالثاً: التوصيات

1 - من خلال ما ظهر في البحث من أن السلطان عبدالحميد الثاني، وكثيراً من العلماء في عهده، لم يكونوا على وفاق كما ينبغي، مع أن الطرفين -كما تبيّن- كانا يَسعيان إلى أهداف سامية ويتّسمان بالغيرة والإخلاص، ما يحتم الالتفات إلى هذه الظاهرة التي لم تدرس تاريخيّاً بدِقّة وتعمّق، فيتناولها الباحثون بالدراسة لمحاولة معرفة الأسباب التي كانت تقف حائلاً بينهما، والتي أدّت إلى التباعد، وتباين المواقف.

2 - على الرغم مما كُتب كثيراً عن «حزب الاتحاد والترقّي» سواء باللغة التركية أو العربية، فإن ثمّة جانباً مهمّاً في حياة هذا الحزب لم تُلقِ أي دراسة الضوء عليه، وبقي مجهولاً تماماً، وهذا الجانب هو وجود فئات من الملتزمين بالإسلام عقيدة وعبادة وأخلاقاً بين أتباعه المعروفين بأنهم على النقيض من هذا. ومن شأن القيام بإجراء دراسة في هذا الجانب، الكشف عن وجهة نظر أولئك الذين لم يجدوا حرجاً في أن ينتظموا في سلك هذا الحزب، على الرغم من صبغته العلمانية السافرة.

3 - من المعروف أن بداية الصحوة الإسلامية المعاصرة في تركيا تعود إلى عهد رئيس الحزب الديمقراطي التركي «عدنان مندريس». ومن المعروف أيضاً في مقابل هذا أن هذا الحزب قد أصدر عدداً من القرارات والقوانين التي تدعم الاتجاه العَلْماني وتضمن للعلمانيين البقاء في الحكم، وتحدّ من الحرية الفكرية للمسلمين. ومن شأن هذا أن يثير كثيراً من التساؤلات عن

دوافع الملتزمين بالاتجاه الإسلامي إلى الانضواء إلى حزب لم يتخلّ عن العلمانية واستمر في دعمها بالقرارات والقوانين، واتَّخذ في مقابل ذلك أيضاً ما يناسبها من بعض التوجهات الإسلامية التي لقيت تأييداً شعبيّاً كبيراً؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات لا بدّ من القيام ببحث «دور مندريس في الصحوة الإسلامية التي نشهدها اليوم في تركيا وتقويم شخصيته».

4 - ظهر من خلال البحث السبب في تأخر الدولة العثمانية، وتوالي هزائمها، وعدم قدرتها على مواجهة أعدائها الذين تضافروا على محاولة القضاء عليها، أنها كانت في تخلّف شدسد عن ركب الحضارة، ولم تهتم بالعلوم والمعارف، وأهملت العناية بالتربية والتعليم وتوجيه الناشئة إلى المجالات العلمية والتخصص بها، فضعفت وانعزلت، حتّى لقّبها أعداؤها بـ«الرجل المريض». إن دراسة هذه الظاهرة والبحث عن أسبابها ونتائجها أمر ضروري، وتتأكد فائدة هذه الدراسة المرجوة إذا انطلقت من الماضي بمعوّقاته وسلبياته، إلى التركيز على المستقبل، من خلال رؤية شاملة لعالم إسلامي، آخذ بأسباب الحضارة والتقدم، في مجالات العلوم والمعارف، ومصادر القوة والمنعة والتمكين.

قائمة المراجع

أ - مراجع البحث العربية:

أولاً: الكتب:

- آرماأوغلو، فاخر. **الدسائس السياسية والإيديولوجية الموجهة لهدم الجمهورية التركية.**
- آقدوغان، سيف الدين. **آراء واقتراحات حول معاهد الأئمة والخطباء** (مؤتمر التعليم الديني الأول في تركيا: 1981م).
- أ. رامز، أرنست. **تركيا الفتاة وثورة 1908م**، ترجمة: صالح أحمد العلي. تقديم نقولا زيادة، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1960م.
- أدمس، تشارلس. **الإسلام والتجديد في مصر**، نقله إلى العربية: عباس محمود، قدم له: مصطفى عبد الرزاق، القاهرة: دائرة المعارف الإسلامية، 1353هـ/ 1935م.
- الأرحيم، فيصل محمد. **تطور العراق تحت حكم الاتحاديين: 1908-1914م**، الموصل: مطابع الجمهور، 1395هـ/ 1975م.
- أرشيف رئاسة الوزراء بإستانبول، دفتر مكتوبي قلمي، عموم ولايات 1266هـ، المجلد: 1.
- الأفغاني، جمال الدين - عبده، محمد. **العروة الوثقى**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1389هـ/ 1970م.
- أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، بيروت: دار الكتاب العربي، (د.ت).

  ــــــ. **فيض الخاطر**، القاهرة: دار المعارف، (د. ت).
- أولسن، روبرت دبلو. **حصار الموصل والعلاقات العثمانية-الفارسية (1718-1743م)**، ترجمة: عبد الرحمن الحاج أمين بك، الرياض: دار العلوم، 1403هـ/ 1983م.

- أيخانو خالص. **التعليم الديني في المعاهد الإسلامية العالية وقضاياه** (مؤتمر التعليم الديني الأول في تركيا: 1981م).
- إبراهيم، حافظ. **ديوان حافظ إبراهيم**، ضبطه وصححه: أحمد أمين وزميله، ط2، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1358هـ/ 1939م.
- إحصاءات التعليم الوطني، التعليم العالي: 1970-1974م.
- ابن ثنيان، عبد العزيز بن عبد الرحمن. **الوحدة الإسلامية في الشعر العربي الحديث**، الرياض، (د. ن)، 1402هـ.
- ابن حنبل، أحمد. **المسند**، القاهرة: دار المعارف، 1368هـ.
- ابن زكريا، أحمد بن فارس (أبو الحسين)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1366هـ.
- ابن القيّم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، دار الفكر، 1397هـ/ 1977م.

  ـــــ. **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، القاهرة: شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1381هـ/ 1961م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، (د.ت).
- ابن نبي، مالك. **مشكلة الثقافة**، ط2، بيروت: دار الفكر، 1971م.
- البخاري (الإمام)، محمد إسماعيل، أبو عبد الله. **صحيح البخاري**، إستانبول: المكتبة الإسلامية، 1979م.
- بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م.

  ـــــ. **موسوعة المستشرقين**، ط2، بيروت: دار العلم للملايين، 1989م.
- البراوي، راشد. **الموسوعة الإسلامية المُيسّرة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1985م.
- برو، توفيق علي. **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني: 1908-1914م**، القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1960م.
- بروكمان، كارل. **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة: نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، 1984م.
- بسيوني، إبراهيم. **نشأة التصوّف الإسلامي**، القاهرة: دار المعارف، 1969م.

- بمات، حيدر. **مجالي الإسلام**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1956م.
- البيانوني، أحمد عز الدين. **الاجتهاد والمجتهدون**، حلب: مكتبة الشباب المسلم، 1388هـ.
- البيطار، عبد الرزاق. **حِلْية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، دمشق: مجمع اللغة العربية، 1380هـ/ 1961م.
- توانا، سيد محمد موسى. **الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر**، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1973م.
- الجرجاني. **التعريفات**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الكتب، 1407هـ.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح**، ط2، بيروت: دار العلم، 1399هـ.
- حسين، عبد الباسط محمد. **جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي الحديث**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1402هـ.
- الحصري، ساطع. **البلاد العربية والدولة العثمانية**، القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، 1957م.
- الحفنوي، عبد المنعم. **الموسوعة الفلسفية**، بيروت: دار ابن زيدون، (د.ت).
- الحوالي، سفر بن عبد الرحمن. **العلمانية**، مكة المكرمة: دار مكة، 1402هـ.
- خان، لطف الله. **جمال الدين الأسدآبادي: وحقيقة جمال الدين الأفغاني**، ترجمه وقدم له وعلق عليه: عبد المنعم حسنين، مصر: دار الوفاء، 1406هـ/ 1986م.
- **الخطوط العريضة للتاريخ التركي**، وكالة المعارف التركية.
- الخطيب، عبد الكريم. **رهين المحبسين: أبو العلاء المعري بين الإيمان والإلحاد**، الرياض: دار اللواء، 1405هـ.

———. **سد باب الاجتهاد وما ترتب عليه**، (د. م): مؤسسة دار الأصالة، 1405هـ.
- خليل، عماد الدين. **حول القيادة والسلطة في التاريخ الإسلامي**، القاهرة: مكتبة النور، 1405هـ/ 1985م.
- دي طرازي، الفيكونت فيليب. **تاريخ الصحافة العربية**، بيروت: المطبعة الأدبية، 1913م.
- رافق، عبد الكريم. **العرب والعثمانيون: 1506-1916م**، دمشق: مطابع ألف باء، 1982م.
- رضا بك، أحمد. **الخيبة الأدبية للسياسة الغربية في الشرق**، ترجمة: محمد

بورقيبة، محمد صادق الزمرلي، ط2، تونس: دار بو سلامة، 1397هـ/ 1977م.

- رضا، أحمد **معجم متن اللغة**، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1378هـ.

- الرفاعي، عبد الرحمن. **جمال الدين الأفغاني: باعث نهضة الشرق**، د.ن.م.ت.

- الرقب، صالح حسين. **أبو الأعلى المودودي ومنهاجه في الإصلاح والدعوة**، مكة المكرمة: جامعة أمّ القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا الشرعية، «رسالة ماجستير»، 1402-1403هـ.

- الرويشد، عبد الله بن سعد. **قادة الفكر الإسلامي**، ط2، رابطة الأدب الحديث، (د.ت).

- الزاوي، الطاهر أحمد. **ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير**، ط2، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، (د.ت).

- زخورة، الياس. **مرآة العصر في تاريخ ورسوم أكابر الرجال بمصر**، القاهرة: المطبعة العمومية، 1897.

- الزركلي، خير الدين. **الأعلام لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ط5، بيروت: دار العلم، 1980م.

- زيادة، خالد. **اكتشاف التقدم الأوروبي**، بيروت: دار الطليعة، 1981م.

- زينو زين نور الدين. **نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية-التركية**، ط2، بيروت: دار النهار، 1972م.

- ستودارد، لوثروب. **حاضر العالم الإسلامي**، ترجمة: عجاج نويهض، تعليق وحواشي: الأمير شكيب أرسلان، ط4، بيروت: دار الفكر، 1394هـ/ 1973م.

- السجستاني، أبو داود سليمان الأشعث. **سنن أبي داود**، دار الحديث، 1393هـ/ 1973م.

- سعيد، ادوارد. **الاستشراق**.

- سعيد، بسطامي محمد. **مفهوم تجديد الدين**، الكويت: دار الدعوة، 1405،هـ/ 1984م.

- سلمان، سعيد. **الهوية العربية الإسلامية في الخليج العربي** (وقائع ندوة التحديات الحضارية والغزو الثقافي لدول الخليج العربي مسقط: 1-3 شعبان 1405هـ)، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1408هـ/ 1987م.

- سليمان، أحمد سعيد. **التيارات القومية والدينية في تركيا المعاصرة**، القاهرة: دار المعرفة، 1961م.

- السيد، الطيب خضري. **الاجتهاد فيما لا نَصَّ فيه**، الرياض: مكتبة الحرمين، 1403هـ.
- شاتليه. **الغارة على العالم الإسلامي**، نقلة إلى العربية: محب الدين الخطيب، مساعد اليافي، بيروت: مكتبة أسامة بن زيد، (د. ت).
- شاكر، أمين وزميليه. **تركيا والسياسة العربية من خلفاء آل عثمان إلى خلفاء أتاتورك**، القاهرة: دار المعارف، 1953م.
- شرف، عماد. **حقائق عن التبشير**، القاهرة: المختار الإسلامي، 1395هـ/ 1975م.
- شلش، علي. **جمال الدين الأفغاني**، لندن: دار الريس، (د.ت).
- الشناوي، عبد العزيز محمد. **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1980م.
- شهوان، راشد. **الأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي**، الرياض: جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، قسم الثقافة الإسلامية «رسالة ماجستير»، 1407هـ.
- شوقي، أحمد. **ديوان شوقي**.
  ـــــ. **الشوقيات**، القاهرة: مطبعة مصر، (د-ت).
- الصالحي، إحسان قاسم. **بديع الزمان سعيد النورسي: نظرة عامة عن حياته وآثاره**، إستانبول: دار سوزلر للنشر، 1987م.
- الصعيدي، عبد المتعال. **المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر: 100-1370هـ**، القاهرة: مكتبة الآداب، 1370هـ/ 1951م.
- صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م.
- الطويل، توفيق. **التصوف في مصر إبان العصر العثماني**، القاهرة: مكتبة الآداب بالجماهير، 1946م.
- ظهير، إحسان الهي. **حقيقة البابية والبهائية**، ط3، لاهور: إدارة ترجمان، السنة، 1401هـ.
- عاشر أوغلوا، غازي. **التعليم**، (كتاب تركيا السنوي للثقافة والفن: 199م).
- عبد الحميد، عرفان. **المستشرقون والإسلام**، ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1980م.
- عبد الرازق، علي. **الاسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ط2، القاهرة: مطبعة مصر، 1344هـ/ 1925م.

- عبد الرحمن، عبد الرحيم. **تاريخ العرب الحديث المعاصر**، الدوحة: دار المتنبي للنشر والتوزيع، 1402هـ.
- عبد القادر، توفيق. **الكتلة الإسلامية بين الكتلتين الديمقراطية الغربية والشيوعية الشرقية**، القاهرة: دار الجامعة للطبع، 1951م.
- عبد الوهاب، أحمد. **حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1401هـ.
- العبود، صالح بن عبد الله. **فكرة القومية العربية على ضوء الإسلام**، الرياض: دار طيبة، (د.ت).
- عفيفي، أبو العلاء. **الملامتية والصوفية وأهل الفتوة**، القاهرة: دار إحياء الكتب، 1364هـ/ 1945م.
  ـــــ. **المصطلحات والأنظمة المعاصرة.**
- عواد، كوركيس. **معجم المؤلفين العراقيين في القرنين 19 و20**، بغداد: مطبعة الإرشاد، 1969م.
- عوض، عبد العزيز محمد. **الإدارة العثمانية في ولاية سوريا: 1864-1914م**، القاهرة: دار المعارف، 1969م.
- الغزالي، محمد (أبو حامد). **المستصفى من علم الأصول**، القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1324هـ.
- الفاسي، عبد الحفيظ. **معجم الشيوخ المسمى رياض الجنة**، الرباط: المطبعة الوطنية، 1350هـ/ 1931م.
- فروخ، عمر. **تجديد في المسلمين لا في الإسلام**، لبنان: دار الكتاب العربي، 1981م.
- القرمابي. **تاريخ سلاطين آل عثمان**، تحقيق: بسام الجابي، دمشق: دار البصائر، 1405هـ.
- الكاشف، أحمد ذي الفقار. **ديوان الكاشف**، القاهرة: مطبعة جريدة الراوي، 1321هـ/ 1903م.
- كامل، فؤاد وزميله. **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، بيروت: دار القلم، (د.ت).
- الكباشي، الجيلي محمد يوسف. **المستشرق نيكولسن ومفترياته على الإسلام**، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، «رسالة دكتوراه»، 1406هـ.

- الكيلاني، إسماعيل. **فصل الدين عن الدولة**، بيروت: المكتب الإسلامي، 1400هـ.
- لويس، برنارد. **الغرب والشرق الأوسط**، ترجمة: نبيل صبحي، د.م.ن، 1965م.
- مؤنس، حسين. **الشرق الإسلامي في العصر الحديث**، ط2، القاهرة: مطبعة حجازي، 1938م.
- متولي، عبد الحميد. **الإسلام وموقف علماء المستشرقين**، جدة: شركة مكتبات عكاظ، 1403هـ.
- المحافظة، علي. **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة: 1798-1914م**، الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع، 1975م.
- المحامي، فريد بك. **تاريخ الدولة العليا العثمانية**، تحقيق: إحسان حَقّي، بيروت: دار النفائس، 1401هـ.
- محمد علي، أورخان. **السلطان عبد الحميد الثاني: حياته وأحداث عصره**، الكويت: دار الوثائق، 1407هـ.
- محمد، سمير رجب. **الداعية الإسلامي بديع الزمان سعيد النورسي**، القاهرة: دار الهاني، 1986م.
- مشهداني، عبد الكريم. **العلمانية وآثارها على الأوضاع الإسلامية في تركيا**، الرياض: المكتبة الدولية، 1403هـ/ 1983م.
- مصطفى، أحمد عبد الرحيم. **حركة التجديد الديني في العالم العربي الحديث**، ط2، الكويت: مكتبة الفلاح، 1977م.
  ـــــ. **في أصول التاريخ العثماني**، ط2، بيروت: دار الشرق، 1406هـ.
- مصطفى، سيد. **نقد الفن العسكري والهندسة والعلوم في القسطنطينية عام 1803م**، تحقيق خالد زيادة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979م.
- المودودي، أبو الأعلى. **مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة**، الكويت: دار القلم، 1397هـ.
  ـــــ. **موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم**، ط2، بيروت: دار الفكر، 1387هـ.
- النتشة، رفيق شاكر. **السلطان عبد الحميد الثاني وفلسطين**، الرياض، (د.ن)، 1405هـ.
- النجار، حسين. **السياسة والإستراتيجية في الشرق الأوسط**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953م.

- نزهت، سليم. **تاريخ الطباعة في تركيا**، ترجمة: سهيل صابان، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1413هـ/ 1993م.
- النعيمي، أحمد نوري. **أثر الأقلية اليهودية في سياسة الدولة العثمانية تجاه فلسطين**، بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1982م.
- نوار، عبد العزيز سلمان. **الشعوب الإسلامية**، بيروت: دار النهضة العربية، 1973م.
- النورسي، بديع الزمان سعيد. **الاتحاد الإسلامي.**
  ـــــ. **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، إستانبول: 1974م.
  ـــــ. **رسالة الحشر، إحسان قاسم ألصالحي**، إستانبول: دار يني آسيا، 1985م.
- نوري، جلال. **تاريخ المستقبل.**
- هلال، إبراهيم. **التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1395هـ.
  ـــــ. **قاموس المؤلفين**، ص: 24-46-109-112-127-166-177-179-181-188-189-197-200-202-203-208-231-236-246-250-284-302-363-400-403-406-408.
- وهبة، حافظ. **جزيرة العرب في القرن العشرين**، ط5، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، 1387هـ/ 1967م.

ثانياً: الدوريات

- البحراوي، محمد عبد اللطيف. «من خصائص تاريخ العثمانيين»، **مجلة الدارة**، ع13، س4 (رجب 1408هـ).
- الخطيب، محب الدين. «أنقره والدين الإسلامي»، **مجلة الفتح**، ع68، (2 جمادى الأولى 1346هـ).
  ـــــ. «يوم الأحد عيد الكماليين»، **مجلة الفتح**، ع58، (12/ 2/ 1346هـ-18/ 8/ 1927م): 2/ 120-121.
- الخيمي، وجيه. «الخط الحديدي الحجازي: ماضيه ومستقبله»، **مجلة الفيصل** (الرياض)، ع32، س3 (صفر 1400هـ).
- الدريني، محمد فتحي. «مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي»، **مجلة الاجتهاد**، ع8، س2 (1410-1411هـ).
- الدسوقي، محمد. «الفكر الاستشراقي بعد الحروب الصليبية»، **مجلة الوعي** (الكويتية)، ع312، (ذو الحجة 1410هـ).

- راقم، مصطفى. «أوربا مدنيتنك إيج يوزي (حقيقة الحضارة الأوروبية)»، **مجلة سبيل الرشاد**، ع288، المجلد: 12 (21 ربيع الآخر 1332هـ).
- رضا، محمد رشيد. «دعوة العثيمانيين والمسلمين إلى نصر الدولة»، **مجلة المنار**، (21 شوال 1329هـ): 14/ 852.
- الريّس، محمد ضياء الدين. «الشرق الأوسط في دور الانتقال» (القسم الثاني)، **مجلة المسلمون**، ع2، س3 (ربيع الثاني 1373هـ).
- شاكر، محمد. «مقارنة بين زعيم وزعيمة»، **مجلة الفتح**، ع69، (9/ 5/ 1346هـ): 2/ 300.
- شقير، نعوم. «الماسونية في البلاد العثمانية»، **مجلة المقتطف**، (11 فبراير 1910م): 36 : 157.
- صبري، مصطفى. «مسلك بيان الحق»، ع1 (9 رمضان 1326هـ).

ـــــ. «المسرحيات (تياترولر)»، **مجلة بيان الحق**، ع68 (6 أيلول/ سبتمبر 1326).

ـــــ. «دين ترقي يه مانعمي؟ (هل الدين مانع للتقدم)»، **مجلة الإسلام (العثمانية)**. ع1، س1 (12 ربيع الأول 1327هـ).

ـــــ. «الماسونية»، **مجلة بيان الحق**، ع112 (16 مايو 1327/ 1911م).

ـــــ. «نرده يز، نره كدييورز؟ (أين نحن؟ إلى أين نسير؟)»، **مجلة بيان الحق**، ع112 (16 مايو 1327/ 1911م).

- عاكف، محمد. «تفسير شريف»، **مجلة سبيل الرشاد**، ع27/ 209، المجلد: 2/ 9 (23 رمضان 1330هـ).

ـــــ. «جمال الدين أفغاني»، **مجلة صراط مستقيم**، ع90، المجلد: 4 (17 جمادى الأولى 1328هـ).

- كاظم، موسى. «حريت ومساواة»، **مجلة صراط مستقيم**، ع1، 2، 3 (1326هـ)، المجلد الأول.
- كلسلي، محمد منير. «الاجتهاد»، **مجلة بيان الحق**، ع100، المجلد: 4 21 شباط 1326/ 1911م).
- كوكب الشرق. «الله بيوك»، **مجلة الفتح**، ع25 ، (27 جمادى الأولى 1345هـ/ ديسمبر 1926م).
- كونكور، مولود. «مدارس تحفيظ االقرآن الكريم ودروها في تركيا المعاصرة»، **مجلة الغرباء (اللندنية)**، ع4، س27 (رمضان 1420هـ).

- م.ح. «تركيا»، **مجلة المسلمون**، (القاهرة). ع2، س3 (ربيع الثاني 1373هـ).
- هئية تحرير الزهراء. «إرهاق الشعب التركي»، **مجلة الزهراء**، (الربيعان 1346هـ): 4/ 117.
- ــــ. «تقرير عن تركيا وانقلاباتها الحديثة»، **الزهراء**، (الربيعان 1346هـ): 4/ 117.
- ــــ. «الجمهورية التركية وحضارة الإسلام»، **الزهراء**، صفر 1343هـ): 1/ 98.
- هئية تحرير الفتح. «تركيا البائسة: حياة النساء ونقمة الإيمان»، **مجلة الفتح**، ع43 (26 شوال 1345هـ/ أبريل 1927م).
- ــــ. «توقع الانفجار على قادة الإلحاد في تركيا»، **مجلة الفتح**، ع2 (29/ 11/ 1344هـ).
- ــــ. «دولة مصطفى كمال توالي أوروبا وتخلص منها»، **مجلة الفتح**، ع69، (9/ 5/ 1346هـ-3/ 11/ 1927م): 2/ 296.
- هئية تحرير المنار. «هدم أوروبا للجامعة الإسلامية بالجامعة الجمسية»، **مجلة المنار** (1329هـ): 14/ 844.
- هيئة تحرير الاجتهاد. «وجوه الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي في القرن العشرين»، **مجلة الإجتهاد**، ع7، س3 (خريف 1990م/ 1411هـ).
- هيئة تحرير بيان الحق. «الماسونية»، **مجلة بيان الحق**، 1/ 484-485.
- ــــ. «الاجتهاد»، **مجلة بيان الحق**، ع52، المجلد 2 (8 مارس 1326/ 1910م).
- هيئة تحرير سبيل الرشاد. «تبدأ سبيل الرشاد في مجلدها التاسع»، **سبيل الرشاد.** المجلد: 9.
- هيئة تحرير المقتطف. «أحمد عرابي ومبدأ الثورة العرابية»، **المقتطف**، (10 ذو القعدة 1329هـ/ 1 نوفمبر 1911م): 39/ 417.
- ــــ. «أحمد عرابي ومبدأ الثورة العرابية»، **المقتطف**، (10 ذو القعدة 1329هـ): 39/ 417.
- ــــ. «الأحوال في تركيا الحاضرة»، **المقتطف**، (أبريل 1926م): 68/ 413.
- ــــ. «الإرتقاء الفكري في تركيا»، **المقتطف**، (ديسمبر 1903م): 28/ 1010.
- ــــ. «مجلة إستانبول الجديدة»، **المقتطف**، (يناير 1934م): 84/ 123.
- ــــ. «مجلة إستانبول الجديدة»، **المقتطف**، (يناير1934م): 84/ 124.
- ــــ. «المدارس الفرنسية في الشرق»، **المقتطف**، الجزء الثاني من المجلد 32 (ذو القعدة 1324هـ/ كانون الثاني 1907م).

ـــــ. «المعارف في سوريا»، **المقتطف**، س7، المجلد 7، (آذار 1883م).
ـــــ. «النهضة النسائية في تركيا»، **المقتطف**، (1923م): 63/79.
- هيئة تحرير الهلال. «حالة الآستانة الاجتماعية»، **الهلال**، الجزء الثاني من السنة الثامنة عشرة (نوفمبر 1909م).

ب - المراجع التركية:

أولا: الكتب:

- Anitlar Derneği / Abidelerimiz. Ist: Anitlar Derneği, 1945
- Asaf Hüseyin/Oryantalistler ve Islamiyatçilar: Oryantalist Ideolojinin Elestirisi. Tercüme: Bedirhan Muhib.Ystanbul: Insan yay. 1989
- Agah Sirri Levend/Profesör Ferid Kam - Hayati ve Eserleri Ist. 1964
- Amiran Kurtkan/Sosyolojik Açidan Tasavvuf ve Laiklik. Ist. Fakülteler mat. 1975-
- Aysen Bakioğlu/ Imam-Hatip Liseleri (Plan, Proğram, Istihdam) Ank. Ünv. Sosyal Bilimler Ens. (Master Tez), 1985Çi
- Ibrahim özdemir/Prof. Dr. Ferit Kam'in Yayinlanmamis Va'z Makaleleri ve Değerlendirilmesi. Ank. Ünv. Ilahiyat Fak. (Mezuniyet Tezi), 1985
- Yhsan isik / Bediuzzaman Said Nursi ve Nurculuk. Ist. Ünlem yay. 1990
  ———. Yazarlar Sözlüğü. Ist: Beyan yay. 1990
- Ihsan Süreyya Sirma/2. Abdulhamid'in Islam Birliği Siyaseti.-3. Baski. Ist. Beyan yay. 1989
- Ihsan Süreyya Sirma/Tanzimatin Götürdükleri. Ist. Beyan yay, 1988
- Basbakanlik Devlet Istatistik Enstitüsü/Mili Eğitim Istatistikleri, Yaygin Eğitim, 1964-74,1974-76, 1977-78,1978
- Basbakanlik Devlet Istatistik Enstitüsü/Milli Eğitim Istatistikleri, Meslek Teknik ve Yüksek öğretim: 1961-65
- Basbakanlik Devlet Istatistik Enstitüsü/Milli Eğitim Istatistikleri, Yüksek öğretim: 1970-74
- Ahmed Hilmi/Islahat ve Istikbal (Ismail Kara/Türkiye'de Islamcilik Düsüncesi: 1/15)
  ———. Islam'da Fikir Hürriyeti (Ismail Kara/Türkiye'de Islamcilik Düsüncesi: 1/38)
  ———. Sultan Abdulhamid ve Sunusiler. -Hazirlayan: Ismail Cömert. Istanbul: Ses yay. 1992
- Ahmet Hamdi Tanpinar/19. Asir Türk Edebiyati Tarihi. Ist: Çağlayan Kitabevi, 6. Baski, 1985
  ———. Edebiyat Üzerine Makaleler. Ist: Dergah yay. 2. Baski, 1977.

- Ahmet Davudoğlu/Dini Tamir Davasinda Din Tahripçileri. Ist. Bid'atlarla Mücadele yay. 3. Baski, 1978
- A. Faruk Meyan/Vesikalarla Vehhabiliğin Içyüzü: Tashihu'l Mesail. Ist. Bereket yay. 1976
———. Mezhepsizlik ve Vehhabilik: Seyf'ul-Ebrar. Ist. Bereket yay. 1978
- Ahmet Kabakli/Kültür Emperyalizmi: Manevi Sömügecilik. Ist. Toker yay. 1971
- Ahmet Kabakli/Temellerin Durusmasi. Ist. Türk Edebiyati Vakfi yay. 6. Baski, Haziran 1990
- Ahmet Güner/Tarikatlar. Ist. Milliyet Gazetesi, 1986
- Ahmet Lütfü Efendi/Ahmet Lütfü Efendi Tarihi.-Yayimlayan: Münir Aktepe.- Ist: Ist. Ünv. Edebiyat Fak. 1984
- Babanzade Ahmed Naim/Milliyetçilik ve Türk Milliyetçiliği Üzerine (Türkiye'de Islamcilik Düsüncesi 1/286)
- Ahmet Yücekök/Türkiye'de örgütlemis Dinin Sosyo-Ekonomik Tabani. Ank. Ünv. Siyasal Bilgiler Fak. (Doktora Tezi), 1971
- Ed Engelhardt/Tanzimat. - Türkçesi: Ayda Düz. Ist. Milliyet yay. 1976
- Edvard Said/Oryantalizm. Çev. Nihat Uzel. Ist Pinar yay. 1982
- Ercüment Kuran/Müsbet Ilimlerin Türkiye'ye Girisi (7. Türk Tarihi Kongresi, Ank: 25-29/9/1970:2/671-675) Ank: Türk Tarih Kurumu
———. Cemiyet-I Ilmiye-I Osmaniye'nin Faaliyetleri ve Tesirleri (7. Türk Tarih Kongresi, Ank: 25-29/9/1970) Ank: Türk Tarih Kurumu
- Basbakanlik Arsivi/Mektubi Kalemi, Umum Vilayet, 1266, Cilt:1
- Erol Kirsehirlioğlu/Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri. Ist. Bedir yay. 1963
- Erol Güngör/Islam'in Bugünkü Meseleleri. Ist. ötüken yay. 4. Basim, 1986
- Ezel Erverdi/Türk Milliyetçiliği ve Batililasma. Ist. Dergah yay, 2. Baski, 1979
- Ismail Cem/Türkiye'de Geri Kalmisliğin Tarihi. Ist. Cem yay. 9. Baski, 1986
- Ismail Hami Danismend/Garp Ilminin Kuran-i Kerim Hayranliği. Ist. Hareket yay. 2. Baski, 1973
———. Osmanli Tarihi. Ist. Türkiye yay. 1972
- Ismail Hakki Uzunçarsili/Osmanli Devletinin Ilmiyye Teskilati. Ank: Türk Tarih Kurumu, 2. Baski, 1984
- Ismail Hakki Yilanlioğlu/Manevi Değerlerimiz ve Yapilan Tahrifat. Ist. Adak yay. 1977
- Ismail Doğan/Cumhuriyet Dönemi Yaygin Eğitim Içinde Diyanet Isleri Baskanliğinin Yeri. Ank. Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi) 1984
- Ismail Kara/Tanzimattan Cumhuriyete Islamcilik Tartismalari. (Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ans.) Ist. Iletisim yay. 1985

- Ismail Kara/Türkiye'de Islamcilik Düsüncesi. Ist. Risale yay. 2. Baski, 1987
- Ismail Soysal/Türk Incelemeleri Yapan Kuruluslar. Ank Türk Tarih Kurumu, 1977
- Esref Edip/Said Nursi: Hayati, Eserleri, Mesleği. Ist: 1952
- Esref Edip/Kara Kitap. Ist. Abdullah Isiklar Kitabevi, 3. Baski.
- Ekrem isin/Osmanli Modernlesmesi ve Pozitivizm (Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ans.: 2/356)
- Ilber Ortayli/Osmanli Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine (Prof. Ümit Doğanay'in Anisina Armağan. Ist. Ünv. S.B. F. 1982. sy: 505).
  ———. Gelenekten Geleceğe. Ist. Hill yay. 1982
- Enver Ziya Karal/Türkiye Cumhuriyeti Tarihi: 1919-1945.-Ist: M.E.B. 1945
  ———. Osmanli Tarihi.-Ank:Türk Tarih Kurumu, Baski. 1988
  ———. Tanzimattan Evvel Garplilasma Hareketleri (Tanzimat. Ist. Maarif Vekaleti, 1940)
- Orhan Aldikaçti/Anayasa Hukukumuzun Gelismesi. Ist. 1982
- Orhan Okay/Besir Fuad: Ilk Türk Pozivist ve Naturalisti. Ist. Hareket yay, 1969
- Orhan Türkdoğan/Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel Ilkeleri. Ank. Kültür ve Turizm Bakanliği, 1987
- Orhan Hançerlioğlu/Felsefe Sözlüğü. Ist: Remzi Kitapevi, 4. Basim, 1977
- Orhan Kurmus/Emperyalizmin Türkiye'ye Girisi. Ank. Savas yay. 3. Baski, 1982
- Orhan Koloğlu/Abdulhamid Gerçeği. Ist. Gür yay. 2. Baski, 1987
- W. Bartold/ Islam Medeniyeti Tarihi. Takdim Izah ve Düzeltmeler: M. Fuad Köprülü. Ank. Diyanet Isleri Bask. 6. Baski, 1984
- Bayram Kodaman/sark Meseslesi isiği Altinda Sultan 2. Abdulhamid'in Doğu Anadolu Politikasi. Ist. Orkun Kitabevi, 1983
  ———. Abdulhamid Devri Eğitim Sistemi. Ist. ötüken yay. 1980
- Bahriye Üçok/örgün ve Yaygin Eğitimde Sorunlar (Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, 1981). Ank. Diyanet Vakfi yay, 1981
- Bediuzzaman Said Nursi/Ittihad'i Islam. Ist. Envar Nesriyat, 1980
- Bediuzzaman Said Nursi/Sözler. ist: Nurtan Ofset, 1979
- Bediuzzaman Said Nursi/Lem'alar. Nesreden: M. Said özdemir. Ank: 1978
- Bediuzzaman Said Nursi/Mesnevi Nuriye. Ist. Osman Yalçin mat. 1958
- Bediuzzaman Said Nursi/Emirdağ Lahikasi. Ist: Sinan mat. 1959
- Bediuzzaman Said Nursi/Kastamonu Lahikasi. Ist: Sinan mat. 1960
- Bernard Levise/ Modern Türkiye'nin Doğusu. Çev. Metin Kiratli Ank: Türk Tarih Kongresi. 3. Baski, 1988
- Bilgay Esemenli/Tanzimattan Bugüne Batililasma Hareketleri ve Fikir Hareketleri.

Ank. Türkiye Kemalist Yazarlar ve Sanatçilar Derneği, 1987
- Bülent Tanör/Anayasal Gelismelere Toplu Bir Bakis (Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ans.)
- Paul imbert/Osmanli Imparatorluğunda Yenilesme Hareketleri. Türkçesi: Adnan Cemgil. Ist. Havass yay. 1981
- Paul Gentizon/Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu. Çev: Fethi Ülkü. Ank. Kültür ve Turizm Bakanliği yay. 1983
- Peyami Safa/ Türk Inkilabina Bakislar. Ank. Atatürk Arastirma Merkezi, 1988
- Devlet Planlama Teskilati/Din Eğitimi özel Ihtisas Komisyonu ön Rapor
- Tülay Reyhanli/Ingiliz Gezginlerine Göre Ankara: Kültür ve Turizm Bakanliği, 1983
- Süreyya sahin/Imam-Hatip Liseleri Ile Ilgili Görüs ve Teklifler (Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri,1981). Ank. Diyanet Vakfi yay, 1981
- Jale Parla/Efendilik, sarkiyatçilik ve Kölelik. Ist. Iletisim yay. 1985
- Cahid Baltaci/Islam Ideolojisine Doğru. Ist. Ehli Sünnet yay. 1970.
———. Maarif Sistemimiz. Ist. Islam Medeniyeti Vakfi yay. 1980
- Çetin özek/Türkiye'de Gerici Akimlar ve Nurculuğun Içyüzü. Ist. Varlik yay. 1964
- Çetin Yetkin/Türkiye'de Tek Parti Yönetimi: 1930-1945. Ist. Altin Kitaplar yay. 1983
———. Türkiye'nin Devlet Yasaminda Yahudiler.-Istanbul: Afa yay. 1992
- Cemil Meriç/Batililasma (Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans. 1/242). Ist. Iletisim yay. 1983
———. Umrandan Uygarliğa. Ist. ötüken yay. 1984.
———. Isik Doğudan Gelir. Ist. Pinar yay. 1984
———. Bu Ülke. Ist. Iletisim yay. 5. Baski, 1985
- Cüneyt Toraman/Islami Yasama Biçiminden Uzaklastirilan Toplulumumuz. (M. Emin Gerger/ Din Siyaset - Laiklik). Ist.
- Cihan Aktas/Tanzimattan Günümüze Kilik-Kiyafet ve Iktidar. Ist. Nehir yay. 1989
- Gottard Jaschke/Yeni Türkiye'de Islamlik. Türkçesi: Hayrullah örs. Ank. Bilgi yay. 1972
- Cevdet Küçük/Osmanli Imparatorluğundaki Azinliklar (1. Milli Türkoloji Kongresi 7-9/12/1978)
- Hasan Aksay/Laiklik Ilkesi. (M. Emin Gerger: Din-Siyaset Laiklik). Ist. Nehir yay. 1989
- Hasan Hüseyin Ceylan/Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet Iliskileri. Ist. Risale yay. 2. Baski 1989
- Hasan Ali Koçer/Türkiye'de Modern Eğitimin Doğusu ve Gelisimi. Ank. Uzman yay. 1987

- Hasan Küçük/Tarikatlarin Türk Toplumundaki Sosyal Fonksiyonlari. Ist. Ünv. Edebiyat Fak. Sosyoloji Böl. (Doktora Tezi) 1971
- Hüsnü Aktas/Medeni Vahset. Ist. ölçü yay 3. Baski, 1981
- Hüseyin Atay/Osmanlilarda Yüksek Din Eğitimi. Ist. Dergah yay. 1984
- Hüseyin Hilmi Isik/Dinde Reformcular. Ist. Isik Kitabevi, 10. Baski, 1976
- Hüseyin Hatemi/Batililasma. Ist. Bir yay. 1987

———. 19. Y. Yilda Medreseler (Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ans. 2/501-502)
- Hilmi Ziya Ülken/Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri. Ist. Maarif mat. 1940

———. Türkiye'de Çağdas Düsünce Tarihi. Ist. Ülken yay. 2. Baski, 1979
- Hamza Eroğlu/Türk Inkilap Tarihi. Ist. Milli Eğitim Basimevi, 1982
- Halide Edip Adivar/Türkiye'de sark-Garp ve Amerikan Tesirleri. Ist. Doğan Kardes yay. 1956
- Halis Ayhan/Yüksek Islam Enstitülerinde Din Eğitimi ve Problemleri (Turkiyede 1. Din Eğitimi Semineri, 1981) Ank. Türkiye Diyanet Vakfi yay. 1981
- Maarif Vekaleti/Türk Tarihinin Ana Hatlari. 1931
- D. Mehmet Doğan/Batililasma Ihaneti. Ank. Birlik yay. 5ç Baski, 1979

———. Halka Karsi Demokrasi/Ist. Beyan yay. 1988.

———. 15. Hicri Asirda Yazarin Sorumluluğu (15. Asirda Islamiyet) Ank. Türkiye Yazarlar Birliği. 1983

———. Türkiye'nin Dini Hayatina Disaridan Popüler Oryantalistik Bakis (Türkiye Kültür ve Sanat Yilliği: 1990)
- Islam Ansiklopedisi/M.E.B. Ist 1970
- Islam Ansiklopedisi/Turkiye Diyanet Vakfi. Ist 1988-1993
- Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi/Iletisim yay. 1985
- Türk Ansiklopedisi/Milli Eğitim Bakanliği. Ank. 1972
- Meydan Larosse/Meydan yay. Ist: 1971
- Yurt Ansiklopedisi/Anadolu yay. Ist: 1954
- Davud Dursun/Osmanli Devletinde Siyaset ve Din (Yönetim Din Iliskisi Bakimindan). Ist. Isaret yay. 1989
- Düstur: 5/322
- Dorina Neave/Eski Istanbul'da Hayat. Çev. Osman öndes. Ist. Tercüman 1001 Temel Eser, 1978
- Rahmi Serin/Din Adaminin Dünü Bugünü. Ist: Oğan mat. 1974
- Resad Kaynar:-Mustafa Resit Pasa ve Tanzimat. Ank: Türk Tarih Kurumu, 1954.
- Resit Izbirak/Türkiye. Ist. Milli Eğitim Bakanliği. 1972

- Riza Nur/Hayat ve Hatiratim. Ist. Altindağ mat. 1967
- Rusen Çakir/Ayet ve Slogan: Türkiye'de Islami Olusumlar. Ist. Metis yay. 1990
- Seçil Akgün/Halifeliğin Kaldirilmasi ve Laiklik. Ank. Turhan Kitabevi
- Suat Cebeci/Orta öğretimde Mesleki Din Eğitiminden Mezun Olanlarin Yönelisleri ve Sebepleri. Ank. Ünv. Sosyal Bilimler Fakültesi, (Yüksek Lisans Tezi)
- Said Halim Pasa/Buhranlarimiz. Baskiya Hazirlayan: M. Ertuğrul Düzdağ. Ist. Tercüman 1001 Temel Eser
- Said Halim Pasa/Islam ve Bati Toplumlarinda Siyasi Kurumlar. Ist. Pinar yay. 1987

———. Islam (Ismail Kara:-Türkiye'de Islamcilik Düsüncesi)

———. Mesrutiyet. (Ismail Kara:-Türkiye'de Islamcilik Düsüncesi: 1/144-14)

- Selçuk Eraydin/Tasavvuf ve Tarikatlar. Ist. Marifet yay. 1981
- Sultan Abdulhamid/Abdulhamid'in Hatira Defteri. Sadelestiren: Ismet Bozdağ.- Ist. Kervan yay. 1975
- Süleyman Hayri Bolay/Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüsün Mücadelesi. Ank. Akçağ yay. 3. Baski

———. Ferid Kam/Ank. Kültür ve Turizm Bakanliği, 1988

———. Felsefi Doktrinler Sözlüğü. Ank. Akçağ yay. 198

- Samiha Ayverdi/Türk Tarihinde Osmanli Asirlari. Ist. Damla yay. 2. Baski 1977
- Seyfettin Akdoğan/Imam-Hatip Liseleriyle Ilgili Görüs ve Teklifler (Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, 1981) Ank. Türkiye Diyanet Vakfi, 1981
- Serif Mardin/Jöntürklerin Siyasi Fikirleri. Ist Iletisim Yay. 1989

———. Batililasma (Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ans.: 1/247)

———. Tanzimat ve Aydinlar (Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ans.: 1/50).

- ——. Din ve Ideolocya. Ist. Iletisim yay. 3. Baski. 1986
- Sükran Kurdakul/Çağdas Türk Edebiyati Ank. Bilgi yay, 3. Baski, 1992
- Sükrü Karatepe/Toplum ve Siyasi Hayat (Türkiye Kültür ve Sanat Yilliği, 1990) Ank. Türkiye Yazarlar Birliği
- Sükrü Kaya Seferoğlu ve Arkadaslari/Türk Devletleri Tarihi.- Ank. Azerbaycan Kültür Derneği yay. 1986
- Sinasi/Makaleler. Hazirlayan: Fevziye Abdullah Tansel
- Salih Akdemir/ Cumhuriyet Dönemi Kuran Tercümeleri.-Ank. Akid yay. 1989
- Sadik Albayrak/Türkiye'de Islamcilik -Baticilik Mücadelesi. Ist. Risale yay. 1990

———. Son Devir Osmanli Ulemasi. Ist. Milli Gazete yay. 1981

———. Mesrutiyet Islamciliği ve Siyonizm. Ist. Risale yay. 1990

———. Siyasi Boyutlariyla Türkiye'de Islamciliğin Doğusu. Ist. Risale yay. 1989

———. 31 Mart Vakasi Gerici Bir Hareket mi? Ist. Bilim Arastirma yay. 1987

- Sabri Ülgüner/Zihniyet ve Din. Ist. Der yay. 1981
- Sadrettin Gümüs/Seyyid serif Cürcani/ve Arap Dilindeki Yeri. Ist. Islami Ilimler Arastirma Vakfi yay. 1984
- Safa Mürsel/Siyasi Düsünce Tarihi isiğinda Bediuzzaman Said Nursi. Ist. Yeni Asya yay., 1989

———. Bediuzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi. Ist. Yeni Asya yay. (3. Basim)

- Ziya Gökalp/Türkçülüğün Esaslari. Ank. Kültür ve Turizm Bakanliği, 1986
- Tarik Zafer Tunaya/Türkiye'de Siyasi Partiler. Ist. Hürriyet Vakfi yay. 1988

———. Islamcilik Cereyani/Ist. Baha mat. 1962

———. Türkiye'nin Siyasi Hayatinda Batililasma Hareketi. Ist. Yedigün mat. 1960

- Abdurrahman Dilipak/Türkiye Nereye Gidiyor? Ist. Risale yay. 3. Baski, 1987
- Abdurrahman Dilipak/Bir Baska Açidan Kemalizm. Ist. Beyan yay. 3. Baski, 1988
- Osman Ergin/Türkiye Maarrif Tarihi. Ist. Osmanbey mat. 1941-43
- Osman Turan/Türkiye'de Komünizmin Kaynaklari. Ist. Nakislar yay. 2. Baski. 1977.
- Osman Nuri Çerman/Modern Türkiye Için Dinde Reform. Ist. Tan mat. 1958
- Irfan Gündüz/Osmanlilarda Devlet Tekke Münasebetleri. Ank. Seha Nesriyat, 1984
- Aziz Çalislar/ Türk ve Dünya Edebiyatçilari. Remzi Kitabevi, 1987
- Ysmet özel/Tehdit Değil Teklif. Ist. Iklim yay. 2. Baski, 1988

———. Tanzimatin Getirdiği Aydin (Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ans.: 1/61-62)

- Ismet Parmaksizoğlu/Türkiyede Din Eğitimi
- Ismet Bilgin/Türkiye'de Sağ ve Sol Akimlar ve Tatbikati. Ist. Toker Mat. 1969
- Ismet Zeki Eyüpoğlu/Günün isiğinda Tasavvuf ve Tarikatlar. Ist. Geçit Kitabevi, 1987
- Yakinçağ Bati Dünyasi ve Türkiye'deki Yansimalari. Ist. Akabe yay. 1986
- Ali Birinci/Hürriyet ve Itilaf Fikrasi: ii. Mesrutiyet Devrinde Ittihat ve Terakkiye Karsi Çikanlar. Ist. Dergah yay. 1990
- Ali Bulaç/ Bati Emperyalizmi (M. Emin Gerger/ Din, Siyaset Laiklik). Ist.

———. Islam Dünyasinda Düsünce Sorunlari. Ist. Burhan yay. 1983

———. Çağdas Kavramlar ve Düzenler. Ist. Düsünce yay. 4. Baski, 1979

- Ali Fuad Basgil/Din ve Laiklik. Ist. Yağmur yay. 3. Baski 1977

- Ali Kemali Aksüt/Profesör Mehmet Ali Ayni. Hayati ve Eserleri. Ist. 1944
- Ali Himmet Berki/Açiklamali Mecelle. Ist. Hikmet yay. 1978
- Ali Yürük/ Türkiye Neden Böyle? Ank. Ocak yay. 9. Baski, 1990
- G. Gazi Asiroğlu/Eğitim. (Türkiye Kültür ve Sanat Yilliği:1990)
- Fahir Armaoğlu/T.C.ni Yikmaya Matuf Siyasi ve Ideolojik Hareketler. Ank. Türk Kültürünü Arastirma Enstitüsü, 1986
- Ferid Kam/Celal Nuri'nin Tarihi Istikbali Sakiz Çiğnemek. (Ismail Kara/ Türkiye'de Islamcilik Düsüncesi 2/13)
  ———. Dini Felsefi Sohbetler. Sadelestiren: Süleyman Hayri Bolay. Ank. Diyanet Isleri Baskanliği, (Tarihsiz)
- Basbakanlik Devlet Istatistik Ens./Milli Eğitim Hareketleri: 1942-72
- Kamuran Gürün/Türkler ve Türk Devletleri Tarihi. Ank. Bilgi yay. 2. Baski 1984
- Basbakanlik Devlet Istatistik Ens./Türkiye Istatistik Yilliği: 1979
- Kemalettin Apak/Ana Çizgileriyle Türkiye'de Masonluk Tarihi. Ist. Türkiye Mason Derneği, 1958
- Kemal Güran/Imam-Hatip Lisesi Mezunlarinin Istihdami Ile Ilgili Problemler (Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, Ank. 1981)
- Levend Köker/Modernlesme, Kemalizm ve Demokrasi. Ist. Iletisim yay. 1990
- Mahir Iz/Tasavvuf. Ist. Türdav yay. 3. Baski
- Mehmet Akgün/Materyalizmin Türkiye'ye Girisi ve Ilk Etkileri. Ank. Kültür ve Turizm Bakanliği, 1988.
- Mehmet Ertuğrul Düzdağ/seyhulIslam Ebussud Efendinin Fetvalari. Ist. Ünv. 1965
  ———. Türkiye'de Islam ve irkçilik Meselesi. Ist. Türdav Dağitim,3. Baski. 1983
- M. Esad Çosan/Türkiye'de Batidan Ithal Edilen Demokrasi ve Laikliği Anlayamamis Islam'a Karsi Çikarak Zulme Yeltenen Devrimbaz Yaygaracilar Vardir. (M. Emin Gerger/Din-Siyaset-Laiklik)
- M. Emin Gerger/Din Siyaset Laiklik. Ist. Nehir yay. 1989
- Mehmet Süreyya sahin/Fener Patrikhanesi ve Türkiye. Ist. ötüken yay. 1980
- Mehmet Cemal/Seyir, Eylem Statüko (Türkiye Kültür ve Sanat Yilliği 1990)
- Mehmet Raif Oğan/Türkiye'de Masonluk: Içyüzü ve Sirlari. Ist. Ergün kitabevi, 1950
- M. sükrü Hanioğlu/Baticilik (Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ans.: 5/1386)
  ———. Bir Siyasi Düsünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi. Ist. Üçdal nesriyat, 1981
- Mehmet Tahir Bursali/Osmanli Müellifleri: 1299-1915. Ist. Meral yay.

- Mehmet Talat Uzunyaylali/Tanzimattan Günümüze Türkiye'de Basinin Islama Bakisi. Erzurum Ahd yay.

- Mehmet Atif Iskilipli/Ictihad ve Ilmi Seviyenin Düsüsü (Türkiye'de Islamcilik Düsüncesi: 271-272)

———. seriat Nazarinda Kara ve Deniz Kuvvetlerinin Ehemmiyeti. (Ismail Kara/Türkiye'de Islamcilik Düsüncesi: 2/254)

———. Frenk Mukallitliği ve Islam. Sadelestiren: Sadik Albayrak. Ist. Çile yay. 1975

- Mehmet Akif Ersoy/Ittihad Yasatir Yükseltir, Tefrika Yakar öldürür. Nesre hazirlayan: Ubeydullah Küçük. Ist. Bedir yay. 1979

———. Safahat. Hazirlayan: M. Ertuğrul Düzdağ. Ist. Gonca yay. 1987

———. Nasrullah Kürsüsünden Türk Milletine Hitap (Ismail Kara/Türkiye'de Islamcilik Düsüncesi; ii 386-406)

- Mithat Sadullah Sander/sair ve Yazarlarin Hayati. Ist. Inkilap ve Aka Kitabevi, 1984

- M. Ali Birand/Laiklik seriatla Çelisiyor. (M. Emin Gerger Din-Siyaset-Laiklik). Ist. Nehir yay. 1989

- M. Ali Demirbas/Baslangicindan Bugüne Mezhepsizler. Çorum: Milli Fikir yay. 2. Baski, 1980

- M. Ali Ayni/Tarih Kadim Yazarinin süpheleri. Ismail Kara/Türkiye'de Islamcilik Düsüncesi: 2/71)

———. Hilafet Hakkinda Bazi Umumi Malumat ve Yeni Türkiye (Ismail Kara/ Türkiye'de Islamcilik Düsüncesi: 2/71)

- M. Ali Kiliçbay/Osmanli Aydini (Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ans.: 1/58)

- M. Fuad Köprülü/Türk Edebiyatinda Ilk Mutasavviflar. Ank. Diyanet Isleri Bask. Yay. 2. Baski, 1981

- Mehmet Kaplan/Türk Edebiyati Üzerine Arastirmalar. Ist. 1976

- Murat Erez/sinasi, Hayati, Eserlerinden Seçmeler

- Murtaza Korlaelçi/Pozitivizmin Türkiye'ye Girisi. Ist. Insan yay. 1986

- Mustafa Halidi, ömer Ferruh/Sömürgecilerin Islam Coğrafyasindaki Tarihçeleri. Arastirma yay.

- Mustafa Kara/Dini Hayat (Türkiye Kültür ve Sanat Yilliği 1990) Ank. Türkiye Yazarlar Birliği

———. Din, Hayat Açisindan Tekkeler ve Zaviyeler. Ist. Dergah yay. 2. Baski. 1980

- Muzaffer Sencer/Din-Devlet Iliskileri (Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 2/568-569)

- Muallim Cevdet/Mektep ve Medrese. Hazirlayan: Erdoğan Eröz. Ist. Çinar yay. 1987
- Mümtaz Turhan/Kültür Değismeleri. Ist. Ilahiyat Fak. Yay. 1987
- Günümüz Türkiyesinde Kim Kimdir? Profesyonel Iletisim Organizasyonlari Ltd. sti.. 1988
- Cumhuriyet Ansiklopedisi. Ist. Arkin kitabevi, (Tarihsiz)
- Mim Kemal öke/Kutsal Topraklarda Siyonistlet ve Masonlar. Ist. úağ yay. 2. Baski, 1991

  ———. Ermeni Meselesi. Ist. Fatih yay. 1986
- Nahid Dinçer/1913'den Bugüne Imam-Hatip Okullari Meselesi
- Necat Göyünç/Osmanli Idaresinde Ermeniler. Ist. Gültepe yay. 1983
- Necdet Sevinç/Ajan Okullari. Ist. Dedekorkut yay. 1975
- Neset Çağatay/Türkiye'de Gerici Eylemler (1923'ten Bu yana) Ank. Ank. Ünv. Ilahiyat Fak. Yay. 1972
- Nazif Çelebi/Dilde Sanatta Ahlakta Soysuzlasma. Ist. Basaran mat. 1973
- Nihad Adigüzel /Islamcilik ve Mesrutiyet Devri Islamcilari. Ank. Ünv. Ilahiyat Fak. (Mezuniyet Tezi), 1971
- Nurettin Polvan/Türkiye'de Yabanci öğretim. Milli Eğitim Basimevi, 1952.
- Nurettin Topçu/Yarinki Türkiye. Ist. Dergah yay. 3. Baski, 1978
- Nurettin Topçu/Türkiye'nin Maarif Davasi
- Niyasi Berkes/Osmanli Imparatorluğunun Son Döneminde Bati Uygarliğina Yaklasim (Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.)
- Niyazi Berkes/Türkiye'de úağdaslasma Ank. Bilgi yay. 19ñ
- Nilüfer Göle/Mühendisler ve Ideoloji. Ist. Iletisim yay. 1986
- Maarif Vekaleti/Türk Tarihinin Anahatlari. Ank. 1931
- Veli Ertan/Meshur seyhulIslam lar. Ist. Bahar yay. 1969
- Vehbi Vakkasoğlu/Mehmet Akif. Ist. Yeniasya yay. 2. Baski, 1976
- Veyis Ersöz/Dünden Bugüne Kültür ve Maarifimiz. Konya. Ocak mat. 1978
- Yasar Nuri öztürk/Büyük Tarikatlar. Ist. Hürriyet Gazetesi yay. 1986
- Yavuz Abadan/Türkiye'de Anayasa Gelismelerine Bir Bakis. Ank. 1950
- Yavuz Bahadiroğlu/Osmanli Padisahlari Ansiklopedisi. Ist. Yeniasya yay. 1988
- Yahya Kemal Beyatli/Siyasi ve Edebi Portreler. Ist. Istanbul Fetih Cemiyeti, 1976. (2. Baski)
- Yesevizade/Nasil Bir Dünyada Yasiyoruz?
- Yakup özrenk/Tevhidi Tedrisat Kanununun úikis Nedenleri ve Getirdiği

Yenilikler. Ank. Ünv. Eğitim Bilimleri Fak. (Yüksek Lisans Tezi),1969

- Yilmaz öztuna/Büyük Türkiye Tarihi. Ist. ötüken yay. 1978
- Yilmaz Polat/Amerika Gizli Belgelerinde Türkiye'de Islamci Akimlar. Ist. Beyan yay. 1990.
- Yuri Asatovis Petrosyan/Sovyet Gözüyle Jöntürkler. Türkçesi: Mazlum Beyhan, Ayse Hacihasanoğlu. Ist. Bilgi yay. 1974
- Yusuf Akçura/Tarzi Siyaset. Ank. Türk Tarih Kurumu, 2. Baski. 1983
- Yusuf Hikmet Bayur/Türk Inkilap Tarihi
- Yusuf Ziya Yörükan/Müslümanlik
- Yusuf Ziya Yörükan/Dinimiz

ثانياً: الدوريات:

- Ayhan Songar/Müstehcenlik ve Ruh Sağliği. Din öğetimi Dergisi. (M.E.B. Din öğretimi Genel Müd. Ank.) Sayi:17 (Aralik 1988) sy:112-114
- A. Faruk Yanardağ/Vakte Kadar Darbe. Objektif Dergisi. Sayi: 1 (Mayis 1989), sy: 5
- E. Yakali/sark ve Garp Hastaliklari. Forum Dergisi. Sayi: 98, Cilt:9 (15 Nisan 1958)
- Ihsan Süreyya Sirma/19. Y.Y. Osmanli Siyasetinde Büyük Rol Oynayan Tarikatlara Dair Bir Vesika. Ist. Ünv. Edebiyat Fak. Tarih Dergisi. Sayi: 31 (1978), sy:185
- Ihsan sükrü/Anatol Frans ve Kadin Bacaklari (Sihhat Almanaki). Ist. Kader mat. 1933
- Ahmet Ates/Xiii. Milletlerarasi sarkiyatçilar Kongresi. Türk Dili Dergisi, Sayi: 38, Cilt:4 (1 Kasim 1954), sy: 74-77
- Ismail Cerrahoğlu/Ilhad Kelimesinin Anlami ve Memleketimizdeki Ilhad Hareketleri. Islami Arastirmalar Dergisi. Sayi: 5 (Ekim 1987), sy: 5-8
- Ismail Hakki Izmirli ve M. Serafettin Yaltkaya/Kuran'in Türkçe Tercümesiyle Namazda Okunmasi. Belleten Dergisi. Sayi: 88 (Ekim 1958): 22/601-605
- Ismail Hakki Baltacioğlu/Kuran Felsefesi Üzerine Incelemeler. Ank. Ünv. Ilahiyat Fak. Dergisi. Sayi: 1 (1953)
- Ismail Hakki Baltacioğlu/Türkiye Dinle Nasil Kalkinacak? Türk Düsüncesi Dergisi, Sayi:4. Cilt: 7 (1 Mart 1957)
- Ismail Hakki Baltacioğlu/Dine Doğru. Ank. Ünv. Ilahiyat Fak. Dergisi. Sayi:1-4 Cilt:5 (1957),sy:44-59
- Ismail Kara/Türkiye'de Islami Hareket. Girisim Dergisi, Sayi: 54 (Mart 1990), sy: 56-57

- Esref Edip/Inkilap ve Din. Sebilurresad Dergisi. Sayi:15 (1948) sy: 227
- Ilknur Polat/Osmanli Imparatorluğunda Açilan Amerikan Okullari. Belleten Dergisi. Sayi: 203 (1988) sy: 639
- Uğur Cankoçak/Demokrasi ve Seriat. Yeni Ülke Gazetesi, Sayi:3, Yil:1 (4 Kasim 1990), sy: 6
- Baskin Oran/Devlet Dinden Elini úekmeli. Panaroma Dergisi. (2 Nisan 1989)
- Bahriye Üçok/Yazi Devrimi, Kuran Harfleri ve Atatürk Inkilabina Karsi úikislar. Belleten Dergisi, Sayi: 172, Cilt:43 (Ekim 1979) sy: 823-836
- Binnaz Sayari/Türkiye'de Dinin Denetim Islevi. Ank. Ünv. S.B.F. Dergisi, Cilt:33, Sayi:1-2 (Mart-Haziran 1978), sy:173-185
- Tahsin Banguoğlu/Dilimiz Üzerine Görüsmeler. Ülkü Dergisi, Sayi: 14, Cilt: 2 (16 Nisan 1942), sy:6. ve sy: 16 (16 Mayis 1942), sy: 7-8
- Cemal Bardakçi/Niçin úikiyoruz? Tasavvuf Dergisi. Sayi: 1, Cilt:1 (1/11/1948)
- Hüseyin Atay/1914'de Medrese Düzeni. Islami Ilimler Ens. Dergisi. Sayi: 5 (1982). Sy: 31-40
- Hüseyin Okçu/Basin, 12 Eylül ve Müslümanlar. Girisim Dergisi, Sayi: 21 (Haziran 1987), sy: 5
- Hilmi Ziya Ülken/Türkiye'nin Modernlesmesi ve Bu Hareketin öncüleri Olan Türk Düsünürleri. Ank. Ilahiyat. Fak. Dergisi. Cilt: 9 (1963) sy: 25-26
- Suad Yildirim/Oryantalizm. Zaman Gazetesi, sayi: 9404 (23/9/1990)
- Süleyman Uludağ/Içtimai ve Dini Açidan Taklid Meselesi. Fikir ve Sanatta Hareket Dergisi. Sayi: 8 Devre: 7 (Ekim 1979)
- Süleyman Karagülle/Laik Devlet Düzeninde Ilahiyat Fakültelerinin Yeri. Islami Arastirmalar Dergisi, Sayi: 3 (3 Ocak 1987). Sy: 44-46
- serif Mardin/Tanzimat ve Ilmiyye. Forum Dergisi. Cilt 5. Sayi: 49 (1 Nisan 1956)
- Arif Ersoy/Ilahiyat Fakülteleri. Milli Gazete, 18/1/1990
- Abdulmecid/Peygamberimiz Hakkinda Avrupa Biyografilerinin Değeri. úev. Ibrahim Kurt. Islam dergisi, Sayi: 8, Cilt:1 (Aralik-Ocak 1956), sy: 18-
- Abdullah Istemi/Dinde Reform Yapilabilir mi? Sohbet Dergisi, Sayi: 5 Sene: 1 (1 Nisan 1952) sy: 13-15
- Osman Keskioğlu/Cemaleddin Efgani. Ank. Ünv. Ilahiyat Fak. Dergisi. Cilt: 9 (1962) sy: 91-102
- Izzettin Yildirim/Risale-I Nur Manasiz Bir Kültür Hareketi Değil. Girisim Dergisi, Sayi: 54 (Mart 1990), sy: 50-51
- Izzettin Yildirim/Risale-I Nur Hakkinda Röportaj. Girsim Dergisi, Sayi: 54 (Mart 1990) sy: 51-52

- Ali Uğur/Masonluk. Dis Politika Dergisi. Sayi: 3 (Ekim 1988), sy: 181-187
- Ali Bulaç/Bediuzzaman Said Nursi Üzerine Sorusturma. Girisim Dergisi, Sayi: 7 (Nisan 1986) sy: 15-18
- Ali Kemali Aksüt/Kadin Meselesi Etrafinda. Islam Dergisi, Sayi: 49 (Ekim 1961) Yil: 6, Cilt: 5
- ömer Fevzi Mardin/Amellerde Reform. Sohbet Dergisi. Sayi: 8, Sene: 1 (Temmuz 1952), sy: 3-5
- Avni Akyol/Laiklikten Vazgeçmeyiz. Milliyet Gazetesi, Sayi: 15447, Yil: 41 (13 Kasim 1990), sy: 12
- Fürüzan Hüsrev Tökin/Kadirilik. Türk Düsüncesi Dergisi. Sayi: 9, Cilt: 7 (15 Ağustos 1957) sy: 36-39

———. Mevlevilik. Türk Düsüncesi Dergisi. Sayi: 4, Cilt: 7 (1 Mart 1957) sy: 22-28

———. Naksibendilik. Türk Düsüncesi Dergisi. Sayi: 6, Cilt: 7 (1 Mayis 1957) sy: 15-17

- Fevziye Abdullah Tansel/Arap Harflerinin islahi ve Değistirilmesi Hakkinda Ilk Tesebbüsler ve Neticeleri. Belleten Dergisi. Sayi: 66, Cilt: 27 (1953), sy: 223-225
- Kamuran Birand/Türk Düsüncesinde Avrupalilasma Hareketleri. Ank. Ünv. Ilahiyat Fak. Dergisi. Sayi: 1-4, Cilt:6 (1957)sy: 96-102
- Kerim Yavuz/Ziya Gökalp'in Dini Tutumu. Erzurum Islami Ilimler Ens. Ergisi. Sayi:2 (1977), sy: 221
- Gencay saylan/Türkiye'deki Islami Hareketlerin Ana Dinamikleri ve Hareketin Gelisme Süreci. Dis Politika Dergisi Sayi: 6 (Temmuz 1989), sy: 226
- Gencay saylan/Toplumsal Değisime Tepki. Cumhuriyet Kitap Dergisi. Sayi: 13 (1990), sy: 25
- Mehmet önder/Mevlana, Yunus ve Y. Kemal Hayrani Prof. Dr. Schimmel. Türk Edebiyati Dergisi, Sayi: 167 (Eylül 1987) sy: 34-35
- Mehmet Dağ/Islam'da örtünme Üzerine Ank. Ünv. Islami Ilimler Ens. Dergisi, Sayi: 5 (1981) sy: 188-189
- Mehmet Said Hatipoğlu/Islam'in Aktüel Değeri. Islami Arastirmalar Dergisi, Sayi: 1 (Temmuz 1986) sy: 7-25
- Mehmet Metiner/Bediuzzaman'i Sahiplenmek. Girisim Dergisi. Sayi: 56 (Mayis 1990), sy: 4-5
- Necat Erder/Din Meselesi. Forum Dergisi., Sayi: 52. Cilt: 5 (15 Mayis 1956), sy: 10
- Neset úağatay/ Kadinin örtünmesi (Tesettür) Din Yolu Dergisi Cilt: 1, Sayi, 3 (5 Nisan 1956), sy: 6-7
- H. Wilfrid Brands/Türk Lehçelerinde Yeni Kelimeler ve istilahlar. Terc: Hüseyin

Zamantili. Türk Arastitrmalari Dergisi. Sayi: 14 (Ekim 1981), sy: 189-202

- Harun Yahya/Masonluk Mensei. Dis Politika Dergisi. Sayi: 3 (Ekim 1988), sy: 188-190
- Islam Dergisi/Kuran-i Kerim Münakasasinin Içyüzü. Sayi: 8-9, Cilt: 2 (Ağustos-Ekim, 1958), sy:8-9
- Ykibine Doğru Dergisi/Hz. Muhammed'e Göre Kadin. Sayi: 19. Yil: 1 (25 Kasim-5 Aralik 1987) sy:48-51
- Islam cilik Cereyani/Fikir ve Sanatta Hareket Dergisi. 7. Devre, Sayi: 5 (Temmuz 1979), sy: 5-10
- Amerika Demokrasisinde Din ve Devlet Ayriliği. Forum Dergisi. Cilt: 5 Sayi: 51 (1 Mayis 1956), sy: 11-12
- Yesevizade/Masonluk Üzerine Sorusturma. Dis Politika Dergisi, Sayi:3 (Ekim 1988)

الفهارس

فهرس الأعلام

آستر، أرنست فون 147

آغاييف، أحمد 85، 189، 374

آقجوراه، يوسف 177، 180، 185

آقسكي، أحمد حمدي 103، 221

آلب، تكين 141، 174

آلطاي، محمّد شمس الدين كون 246

أبو بكر الصديق 79

أبو زهرة، محمد 334

أتاتورك، مصطفى كمال 133-134، 144، 160، 285، 360، 474-475، 497، 502-508

أحمد الثالث (السلطان) 161

أحمد مدحت أفندي 231، 238

أدبالي 66

أديب، أشرف 291

أرطغرل، إسماعيل فني 222-223، 235، 246

أرواسي، عبد الحكيم 86

الأفغاني، جمال الدين 91، 93، 196، 199-200، 202، 349، 369، 372، 374، 418، 463، 493-494

أفلاطون 33، 224

أفندي، أبو السعود 73

أمر الله أفندي 176

أمين، قاسم 200

أنجلز، فريدريك 243

أورن، راسم أوزدن 417

أوزل، عصمت 105، 423

أوستون، نوْزات 336

أوغلو، أحمد داود 201، 205-206

أوغلو، بكر طوبال 199

أيكي، محمد شوكت 206-207

إزميرلي، إسماعيل حقي بلته جي أوغلو 190-191، 197، 209، 246، 255، 257، 274، 341

الإسكيليبي، محمد عاطف 48، 342

إنان، عاكف 417

ابن أَرْطُغْرُلْ، عثمان 65

ابن تيمية 22، 105، 204-206، 208، 211، 246، 344، 418

ابن خلدون 57، 131، 468

ابن عربي، محيي الدين 70، 86

ابن القيّم 344

اسبنسر، هربرت 117، 230

بارتولد 144

بارنر، ف. 140

بايرن، لورد 33

البخاري، بهاء الدين محمّد بن محمّد 79

بركس، نيازي 247

بزويزر، ريشارد 304

البكري، محمد توفيق 359

بلفور 151

بِلْمَن، عمر نصوحي 206

بلوند 373

البنّا، حسن 334
بوخنر، لوي 119، 220-225، 228-229، 244
بورزسكي ، قسطنطين 142، 173
بوزقورت، محمود أسعد 123
بولاج، علي 97، 105، 199
بولوير 162
بيران، سعيد 135، 271، 503
بيغوفيتش، عليّ عزت 344
تاورنر، ج.ب. 140
تاين، هـ. 118
توبجو، نور الدين 192
توفيق، أبو الضياء 166
توفيق، بهاء 118، 218-222، 224-226، 245، 255
توفيق، رضا 117-118، 226، 244، 255
توفيق، فكري 218
تولستوي 244
التونسي، خير الدين 357
ثفنوت 140
جاسكي، غوتارد 144
جاغاطاي، نَشْأت 285
جاكِر، رُوشَن 149
جانطاي، حسن بصري 191
جاهد، حسين 119، 244-245، 251
جاويد 117-118
جِبْ 242، 321
الجرجاني، شريف 233
جريفس، فيليب 267
جلال الدين باشا، مصطفى 142
جنتيزن، بول 144
جنكيز خان 181، 251
جودت، أحمد (الباشا) 28-29، 238
جودت، عبد الله (الباشا) 33، 56، 119، 121-122، 198، 226، 232، 235-236، 245، 255، 495-497، 501
جوشان، محمّد أسعد 84
جون (يحيى محمد) 159
حاجي بكتاشِ ولي 77
الحسين بن علي 265، 270، 373
حكمت، أحمد 180
حكمت، ناظم 188
حلمي إشق، حسين 205، 207-208، 257
حلمي، أحمد شهبندر زاده (فِلِبَه لِي) 85، 103، 224-225، 227، 246
حليم باشا، سعيد 55، 91، 94، 98، 199، 217، 246-247، 256، 329، 372، 418-419
خالد البغدادي (مولانا) 79
خالد، رفيق 187
خان، آغا 269
خَرْبُوطِي زاده مصطفى أفندي 221
خير الدين باشا 469
خير الله أفندي 373
خيري أفندي 164
دارفكس 140
داروين 170، 220، 233، 244
دانشمند، إسماعيل حامي 251
دميرباش، محمد علي 205-206
دو ريور 139
دوركهايم، إميل 182، 243، 294، 314، 496
دوزي 103، 234، 244، 422
ديدرو 32
ديفيدس (السر) 174
ديفيدس، آرثر ليملي 140
ديكارت 32، 243
راشد، محمّد 84
رشدي، توفيق 319
رشيد باشا، مصطفى 86، 162، 486
رضا، أحمد 115-116، 244-245، 496، 498

رضا، رشيد 97، 103، 500
رضا، محمد رشدي 235، 371
رفقي، فالح 187، 307
رفيق، أحمد 133
رفيق، مانياسي زاده 163
روسو، جان جاك 113
الرومي، جلال الدين 70، 75-76
رينان، أرنست 118
زاده علي، حسين 180، 182
زكي، صالح 244
زولا، إميل 230
زويمر 150
سامي، محمود 84
سعاوي، علي 92، 142، 162، 173
سليم الثالث (السلطان) 29، 108-109، 161، 484، 495
سليمان (عليه السلام) 20
سليمان، ممدوح 236-237
السَهْرَوَرْدِيّ 88
سيّد أمير علي 269
سيّد بك، محمّد 103، 136، 197، 246، 265-266
شاردن 140
شريل 267
شعيب 117-118، 237
شميل 147
شناسي 34، 114، 238
شوبنهاور 233
شوقي، أحمد 69
شوكت باشا، محمود 357، 500
شيفل 117
صاياري، صبري 149
صبري، مصطفى 196، 201، 246، 329، 372
صفوت، مصطفى 254، 327
الصيادي، أبي الهدى 359
ضياء باشا 92، 238
ضياء كوك آلب 129، 172، 176، 181-182، 188، 198، 247، 496، 503
ضياء، أنور 308
ضياء، يوسف 86
طلعت باشا 501
طَهْرالي، مصطفى 87
طونايا، طارق ظفر 247
ظافر، محمد 358
عاصم، نجيب 176، 180
عاطف أفندي 103
عاكف، محمد 54، 62، 91، 94، 100، 103، 199، 240، 246، 340، 414-416
عبد الحميد الثاني (السلطان) 18-19، 26، 38، 43-44، 70، 87-88، 91، 110، 116، 120، 123، 128، 146، 155، 164-165، 178، 195-196، 232، 244، 328-330، 346، 349-351، 356، 360، 363-364، 366-368، 370-373، 413، 427، 490-495، 498-501
عبد الرازق، علي 267
عبد العزيز (السلطان) 121، 490
عبد المجيد 14-15، 37، 162، 486، 488
عبده، محمد 203-204، 463، 469
عرابي، أحمد 360
عزّت باشا 357
عودة، عبد القادر 334
عيني، محمد علي 136، 190، 241، 246، 265
غرهولم، تُوماس 336
الغزالي 205، 211-212، 468
غلادستون 428، 449
غوته 33

فؤاد، بشير 228-232، 245
فاضل قيصه كورك، نجيب 104، 201، 205، 207، 246، 414، 416-417
فامبري، أرمنيوس 148، 174
فرانكو، ازارو 174
فرلان، ماك 30
فرويد 314
فريد، إسماعيل 221
فريد، مفيدة 188
فكرت، توفيق 103، 134، 238، 240-241، 244
فهمي، حسن (أفندي) 196
فولتير 31-32، 113، 230-232، 244
فونتيل 30
فيبر، ماكس 475، 241
فينلون 31
قاراقوج، سزائي 104، 414، 417
قارامان، خير الدين 97، 199
قايا، شكري 134
قدري، يعقوب 187
قراصو، أمانوئيل 164
قطب، سيد 105، 204، 417، 334
قوتكو، زاهد 83-84
كابابن، فون 147-148
كاراجون 175
كاظم، موسى 82، 163-164، 256، 329، 340
كام، فريد 65، 226، 246، 422-423
كامل، مصطفى 360
كانط 482
كرومر 364
كمال، نامق 92، 162، 238، 489
كمال، يحيى 187، 421
الكمشخانوي، أحمد ضياء الدين 359
كوبنو 173
كورلافكسي 175
كُولن، فتح الله 444
كومت، أوغست 130، 182، 229-230، 237، 244
كُونرابا، محمّد زكائي 86
كوهين، ليون 141، 174، 176
كوهين، موئيز 142، 174
لامارتين 33
لامارك 220، 244
لبسيوس 152
لبوخنر 218
لِتْمان، جورج 336
لوثر، مارتن 101، 143، 234، 267
لوكاس 140
لويس، برنارد 146-147، 470، 483، 489
مارغليوث 242
ماركس 242
مانياسي زاده، رفيق 166
الماوردي 329، 372
محرَّم 270
محمّد أفندي، محيي الدين 70
محمد علي باشا 44
محمَّد الفاتح 21، 45
محمود (الشيخ) 84
محمود الثاني 15-16، 23، 25، 30، 37-38، 73، 109-110، 484-485، 490
مراد (السلطان) 162، 165
مسوليني 267
المعرّي، أبو العلاء 233
مليباري، محمد فضل الله باشا 358
مناسترلي، إسماعيل حقّي 234، 246
مندريس، عدنان 96، 432، 508، 517، 519
منيف باشا 31، 298
المودودي، أبو الأعلى 104-105، 204-

205، 209-212، 334، 344، 417-418
مونتسكيو 32، 113
ميان، أحمد فاروق 205-206
نائلي 82
ناظم، محمّد (القبرصي) 87
نافذ، أورخان سيفي 188
الندوي، أبو الحسن 104، 334
نعوم باشا السوريّ 357
نعيم، أحمد 103، 251، 327، 420-421
نقشبندي، محمّد نوري شمس الدين 86
نوح (عليه السلام) 146
النورسي، سعيد (بديع الزمان) 94، 246، 329، 336، 423، 425، 427-435، 437-438، 440-441، 443، 445-447، 512، 449-450
نـوري، جـلال 103، 121-122، 128، 189، 198، 225-228، 245، 253-254، 423
نوري، رشاد 188، 429
نيكولسن526
هارتمن، إدوارد 236
هاملن، سايروس 155
هربلو 139-140
هرتمان، مرتين 175
هنري الثامن 267
هوغو، فكتور 244
هولاكو 67، 251
هومر 33
هيغل 119، 219-220، 244
وارمس 117
واشنطن، جورج 143
واصف بك 279
وجدي، محمّد فريد 94
وحدتي، درويش 339، 425، 427، 499
وحيد الدين (محمد السادس) 265، 167
وفيق، أحمد (الباشا) 34، 172
ولد جلبي 176، 180
ولد، سلطان 75
ولفريد، هـ. 148
يالتقايا، شرف الدين 197
يغين، عبدالله 446
يورداكول، محمد أمين 180، 374
يوسف (عليه السلام) 431

فهرس الأماكن

الاتحاد السوفييتي 333، 445
أدرنه 358
أرضروم 405
إزمير 136، 265، 405، 438، 444
إستانبول 60، 69، 81-82، 84، 90، 94، 108، 112، 147-149، 152-155، 159، 162-163، 165، 167-169، 182، 231، 237، 241، 253، 272، 277-278، 284، 286، 288، 304، 308، 353، 362، 364، 367، 372-373، 376-377، 401، 403، 423، 425، 428، 430، 484، 488، 491، 496، 498-500، 504
الآستانة 48
إسرائيل 147، 509
آسيا 13، 80، 132، 141، 146، 172، 190، 252، 429، 462
إفريقيا 274، 429
أفغانستان 136، 271، 371
ألبانيا 79، 163، 271
ألمانيا 22، 44، 88، 147، 155، 160، 219، 408، 513
أمريكا 132، 143، 155-156، 161، 190، 241، 250، 311، 336، 466
أميرداغ 433
الأناضول 13، 66-67، 76، 96، 138، 140، 145-146، 190، 192، 252، 269، 277، 312، 371
الأندلس 361، 422
أنقره 147، 149، 284، 291، 308، 312، 316، 402-403، 405، 509
إنكلترا 53
أوروبّا 24، 35، 38، 55، 59، 76، 108-109، 111، 120، 143، 145، 153، 172-173، 190، 218، 242، 247، 252، 300، 312، 329، 336، 346، 365، 437، 451، 458، 466، 469-470، 482، 484-485، 489، 493، 496، 500-501، 504، 513512
إيجه 13
إيران 236، 474
إيطاليا 155-156، 163
إيطاليا 311، 489
بابل 190
بارلا 433
باكو 364
البحرُ الأبيض المتوسط 13
البحرُ الأسودُ 13
بحرُ مَرْمَرَه 13
بريطانيا 44، 88، 136، 155-156، 203، 486، 488، 497
البصرة 60

بغداد 60، 352
بلخ 75
بلغاريا 16، 20
بورصا 405
البوسنة والهرسك 20
بيروت 155، 352
تركستان 181، 355
جنيف 164
الحجاز 146، 353، 355، 357
حلب 155
خراسان 60، 80
دياربكر 271
روسيا 9، 19، 44، 174، 234، 360
سامسون 405
سلانيك 163-164، 166، 182، 352، 497-498
سورية 146، 158
سويسرا 158
سيواس 135
الشام 60، 270، 352-353
الصين 136، 190، 234، 358، 462
طرابلس 155
طرابلس الغرب 82
العراق 189، 270، العراق 360
فرنسا 29-30، 44، 116، 132، 141، 156، 486، 488، 497
فلسطين 167، 174، 370، 374
فلورنسا 164
القاهرة 157، 364
القدس 150، 155، 271، 509
قسطموني 433
القسطنطينية 527
القوقاس 299
قونيا 75، 149، 352، 405، 509
قيصري 405
كامبردج 148
كلكتا 364
كنهو 156
لبنان 158
لوزان 134، 157
المدينة المنوّرة 296، 353، 355، 425
مرعش 135
مصر 136، 190، 234، 270-271، 329، 373، 425، 464-465، 494، 496
مكة المكرمة 296، 347، 355، 368، 373
المكسيك 250
النمسا 20، 155
الهند 136، 190، 269-270، 284، 355، 364، 371، 373، 462، 477
اليمن 189، 356
اليونان 16، 211، 436، 477

فهرس الجماعات والمصطلحات

إيساغوجي 47
الانكشارية 483-484
تلتين 85
التنظيمات 10، 14-18، 21، 25، 27، 31-32، 37-38، 43، 50-51، 90، 107، 110، 113-114، 120، 123، 127، 130، 156، 183، 195، 238، 278، 375، 484، 486-488، 490-492
التيجانية 74، 80
الجزويت 153-154، 156
الداروينية 52، 236، 468، 470، 483، 496
الدولة العثمانية 9-10، 14-15، 17-20، 22، 25-26، 29، 36، 46-48، 60، 64-65، 67-68، 74، 79-80، 82، 104، 107، 112-113، 116، 129، 152-153، 155-158، 161-165، 171، 177-179، 185-186، 215، 236، 247-248، 261، 275، 277، 282، 306، 328، 346، 348-351، 356، 358، 361، 400، 411، 419-420، 429-430، 469، 474، 482-486، 489، 491، 493، 497، 501، 515، 518
دومينيكان 54
الرجل المريض 44، 179، 520
سالنامه 358
السنوسية 361
الشامانية 71، 78، 175، 186، 297، 320
الصهيونية 52، 166-167
عهد التنوير الفرنسي 32
فرنسيسكان 54
الفرير 154
القادرية 68، 80
الكابوشيّون 153-154
اللعازريّون 154
مدرسة 113
مذهب التطوّر 117
المشروطية 17-20، 81-82، 88، 94، 117، 121، 186، 218، 244، 299، 314، 327، 329-332، 339، 372، 418، 424، 426، 430، 436
الملامتية 74
المولوية 74-76، 147
المونية 159
النقشبندية 68، 74، 79
اليسوية 71

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية اسلامية ثقافية مستقلة، أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (1401هـ - 1981م)

من أهدافه:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box 669, Herndon, VA 20172, USA
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
URL: www.iiit.org / E-mail: iiit@iiit.org

الدكتور سهيل صابان

- من مواليد تركيا عام 1960.
- حصل على درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى من جامعة الإمام محمد بن سعود سنة 1994.
- باحث متخصص في التاريخ العثماني وتوثيق تاريخ الجزيرة العربية من الأرشيف العثماني بإسطانبول.
- يعمل أستاذاً مساعداً في قسم التاريخ بجامعة الملك سعود، الرياض.
- شارك في عدة مؤتمرات دولية وندوات محلية عن تاريخ الجزيرة العربية في العهد العثماني.
- له عدد من الكتب، والمقالات المنشورة في مجلات علمية متخصصة.
- من آخر ما صدر له من الكتب: «من تاريخ الجزيرة العربية الحديث: بحوث ودراسات من الأرشيف العثماني»، و«من وثائق الأحساء في الأرشيف العثماني»، و«مكة المكرمة والمدينة المنورة: بحوث ودراسات من واقع الأرشيف العثماني والدراسات العثمانية والتركية».

الدكتور عثمان علي

- حصل على الدكتوراه من قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة تورونتو - كندا - عام 1993.
- يعمل كأستاذ ومحاضر في قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة تورونتو.
- عمل أستاذا مشاركا في الجامعة الاسلامية العالمية بماليزيا، وأستاذا مساعدا في جامعة صلاح الدين بأربيل في كردستان العراق.
- نشر العديد من الدراسات حول التاريخ والسياسة الكردية، من ضمنها كتاب «الحركة الكردية المعاصرة» الصادر عن المعهد العالمي للفكر الاسلامي.